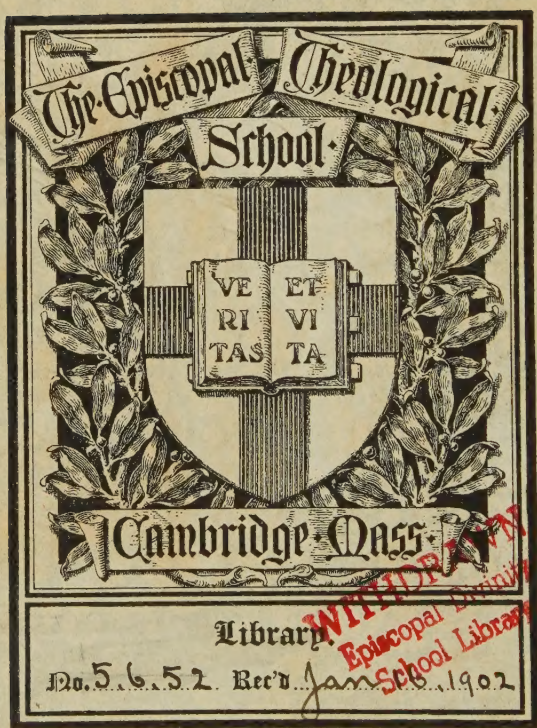


Iain S. Maclean





DE 1200165
C1226

DAS
APOSTOLISCHE SYMBOL

EPISCOPAL
THEOLOGICAL
SCHOOL
LIBRARY

SEINE ENTSTEHUNG
SEIN GESCHICHTLICHER SINN SEINE URSPRÜNGLICHE STELLUNG
IM KULTUS UND IN DER THEOLOGIE DER KIRCHE

EIN BEITRAG
ZUR
SYMBOLIK UND DOGMENGESCHICHTE

VON
D. FERDINAND KATTENBUSCH
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN GIESSEN

ERSTER BAND
DIE GRUNDGESTALT DES TAUFSYMBOLS



WITHDRAWN
Episcopal Divinity
School Library

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

LIBRARY
SCHOOL
THEOLOGICAL
EPISCOPAL

JAN 16 1902

10,394

~~JK 42 /~~
~~K 155~~
~~v. 1~~

EPISCOPAL DIVINITY SCHOOL LIBRARY
99 BRATTLE ST.
CAMBRIDGE, MASS. 02138

WITHDRAWN
Episcopal Divinity
School Library

993
K3
Bd. 1
cop. 2

Vorwort.

Es war meine Absicht, das Werk über das Apostolikum, dessen ersten Band ich hinauszusenden im Begriffe stehe, Caspari zu widmen. Aber er ist abberufen worden, ehe ich dazu gelangte, meine Studien abzuschliessen. Im Sommer 1889 war ich so weit gekommen, dass ich nur noch eine letzte, wesentlich formale Redaktion meiner Arbeit für nötig hielt. Immerhin wollte ich diese in Musse vornehmen und rechnete, dass ich noch eines Jahres etwa bedürfe, um fertig zu werden. Ich liess mich damals bestimmen, einen Teil des Lehrbuchs der Confessionskunde, das zu verfassen ich versprochen hatte, vorab zum Drucke zu bringen. Und da ist dann eins zum andern gekommen, ehe ich wirklich dazu übergehen konnte, die letzte Hand an jenes ältere, schon fast zu Ende geführte Werk zu legen. Nicht nur um meinem Bedauern darüber Ausdruck zu geben, dass ich meine Arbeit jetzt dem berufensten Beurteiler nicht mehr unterbreiten kann, erwähne ich diese Umstände, sondern zugleich, um darauf hinzuweisen, dass das Werk mit dem gegenwärtigen Streit um das Apostolikum gar nichts zu thun hat. Ich hoffe, einen bescheidenen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung dieses ältesten und, wie ich nicht umhin kann zu betonen, geschichtlich einflussreichsten, in seinem ursprünglichen Sinne eigenartig schönen Symbols geliefert zu haben. Man nehme meine Untersuchungen ohne das Vorurteil, dass ich für irgend eine theologische Schule der Gegenwart damit Propaganda machen wollte, hin. Es ist mir um nichts anderes zu thun gewesen, als festzustellen, welche Bewandtnis es mit dem Ursprunge dieses Symbolen hat, und welche Rolle es in der alten Kirche gespielt. Ich zweifle nicht, dass ich denjenigen, die nur nach Hilfsmitteln im Kampfe der Parteien in der Gegenwart sich umsehen, keine Freude mit meinen Darlegungen machen werde. Den konservativen und liberalen Theologen kann ich als solchen beiden nicht viel bieten. Aber ich denke, es fehlt zur Zeit in den verschiedensten Lagern nirgends ganz an Theologen, die eine Geschichtsfrage auch geschichtlich-friedlich aufzunehmen vermögen. An sie wende ich mich mit der Bitte, meinen Auseinandersetzungen freundlich, wenn auch möglichst kritisch folgen zu wollen. Können sie etwas aus meinem Buche lernen, so ist mir das der beste Lohn. Finden sie Anlass, mit mir in die Arbeit in Bezug auf das Symbol einzutreten, meine Studien ihrerseits weiterzuführen, so wird mir das die grösste

Freude sein. Der Zeitpunkt, wo das Problem, in welches ich mich durch Caspari habe einführen lassen und welches ich dann doch sehr vielfach anders habe ansehen gelernt, als dieser grosse Gelehrte, vielleicht definitiv gelöst werden wird, ist noch weit. Ich habe bis zum letzten Momente selbst „gelernt“ und erfahren, dass auch solches, was ich schon für spruchreif hielt, wohl noch lange wechselndem Urteil unterstehen wird. Den Hauptwert meiner Arbeit möchte ich darin sehen, dass sie einmal versucht, das Ganze der in Betracht kommenden Fragen zu behandeln. Es ist Caspari nicht vergönnt gewesen, seine Forschungen durch ein zusammenfassendes Werk zu krönen. Ich habe den Eindruck, dass er das in den letzten Jahren gar nicht mehr erstrebt habe, und ich verstehe es wohl, dass gerade er darauf Verzicht geleistet hat. Nur weil ich mich darauf beschränkte, das vorhandene gedruckte Material auszunutzen, habe ich selbst wagen können, mir das Thema so weit zu stellen, wie ich gethan habe. Indem ich diese Kühnheit nicht gescheut habe, hoffe ich der weiteren Forschung wohl jedenfalls einen Dienst erwiesen zu haben. Man hat jetzt einmal die Möglichkeit, das Material und den wirklichen Stand der Frage zu übersehen.

Der erste Band behandelt die Symbolformel von der litterarhistorischen Seite aus. Der zweite, der zum guten Teil auch schon in der Form vor mir liegt, in der ich ihn belassen will, der aber doch noch vielleicht ein Jahr Arbeit beanspruchen wird, gilt den realhistorischen Fragen. Man kann jeden in seiner Weise selbständig benutzen.

Diejenigen, die mir etwa Vorwürfe machen möchten, dass ich die Fortsetzung meines Lehrbuchs der Confessionskunde zurückgestellt habe, bitte ich berücksichtigen zu wollen, dass man die Kirchen des Abendlandes nicht wohl behandeln kann, wenn man nicht mit sich ins Reine gekommen ist über das Symbol, welches die geschichtliche Sonderentwicklung des abendländischen religiösen Geistes vielleicht hervorgerufen hat, sie jedenfalls zum guten Teil getragen hat und noch trägt.

Giessen, 24. Februar 1894.

D. F. Kattenbusch.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	Seite III—IV
-------------------	-----------------

Einleitung S. 1—55.

1. Geschichte der Forschung über das apostolische Symbol .	1—37
Die ersten Zweifel an der apostolischen Herkunft der Formel: Konzil von Florenz, Laurentius Valla, 1—2. Luthers Ideen, 3—4. Erasmus behandelt zuerst die Frage wissenschaftlich, 4—5. (Calvin, 5.) Vossius, 6—8. (Nebensächliche Schriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert, 6. J. R. Lavater als Quelle für Zwingli? Magdeburger Centurien als letzte Verfechter der direkt apostolischen Abkunft, 7.) Usserius, neben Vossius, der die realhistorische Forschung besonders förderte, der Begründer der litterarhistorischen, 8. Das Symbol in der Zeit der synkretischen Streitigkeiten: Calixt und Calov im Vergleich mit Luther und Melanchthon, 8—9. Die Forschungen der Reformierten und Anglikaner im 17. Jahrh., 10 ff. Voetius, Heidegger, Witsius, Pearson; letzterer der Begründer der wissenschaftlichen Auslegung des Apostolikums, 10—11. King; historische Erklärung der einzelnen Artikel aus dem Gegensatz zu den Häresien; nimmt Einfluss der Mysterien an, 11—13. Lutherische Schriften im 17. Jahrh., (Sillig und) Tentzel, 13—14. Das Symbol in der Zeit des Pietismus und Rationalismus, 14 ff. Die Arbeiten der Walchs; Kiessling, 14—15. Der Stand der Probleme vor Caspari, 15 ff. Köllners Darstellung der Entstehung des Symbols, 15—16. Heil. Schrift und Glaubensregel (Symbol): Lessing, 16—17; Delbrück und die Sendschreiben von Sack etc., 17—18. Symbol und Glaubensregel werden als zwei verschiedene Grössen betrachtet: A. Hahn, 18. Erneuerung der Forschung durch Caspari, 18 ff.: seine deutschen und seine norwegischen Schriften, 18—20, Skizze seiner Ideen über die Entwicklungsgeschichte des Symbols, 20—22. Seine ersten Nachfolger: Zezschwitz, 22—24; G. L. Hahn, 24; A. Harnack, 25—28; Zahn, 28—30. Bei diesen Theologen wird die Detailforschung weiter bereichert, durch Zahn eine neue Wendung in der Vorstellung über das Verhältnis von Symbol und Glaubensregel eingeleitet. Katholische Arbeiten, 30—31. Französische Schriften (Nicolas), 31—32. Moderne Forschungen der Engländer, 32 ff.: Harvey, Heurtley, Ffoulkes, Lumby, 32—34; Swainson, 34—35; Hort, 35. Allgemeiner Stand der Forschung, weitere Aufgaben, 36—37.	

	Seite
2. Die liturgische Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche	37—55
Beabsichtigt ist hier nur eine vorläufige Orientierung über die technische Behandlung, Bezeichnung etc. des Symbols, 37—38. Einzusetzen ist mit dem 4. Jahrhundert, 38—39. Das Symbol zwar ein Gegenstand der Arkandisziplin, das Verbot des Aufschreibens jedoch nicht darin begründet, 39—40. Die Katechesen des Cyrill von Jerusalem, 40—46. Notizen aus den apost. Konstitutionen etc., 46. Das Symbol im Abendlande, 46 ff. Römischer Brauch nach Rufin, 46—47; nach Augustin 47. Vergleich mit dem jerusalemischen, 47—48. Das Sacramentarium Gelasianum, 48—51. Afrikanische Sitte, 51—53. Notizen aus Gallien und Spanien, 54—55.	

Erster Teil.

Die Grundgestalt des Taufsymbols.

S. 57—392.

Erste Abteilung.

Die occidentalischen Formeln.

S. 59—215.

1. Kapitel: Das altrömische Symbol	59—78
Methodologisches, 59—60. Rufins Zeugnis über das alte Symbol der Gemeinde zu Rom, 60—62. Die Angaben in der von Caspari auf Ambrosius zurückgeführten explanatio symb., 62—63. Vier Texte für das altrömische Symbol, 64—65. Gesonderte Besprechung der einzelnen: lateinischer Text im Codex Laudianus, 65—66, griechischer im Psalterium Aethelstani, 66—67, Nachweis der Identität dieser beiden, 67—71, Gründe, weshalb der lateinische für die Übersetzung zu erachten ist, 69—71. Der Text bei Marcell von Ancyra, 71—74. Über den vierten Text, 74—75. Nachweis, dass der Text im Psalt. Aeth. resp. Cod. Laud. für die korrekte Form des altrömischen Symbols (R) zu halten sei, 75—76. Citate aus R bei Leo d. Gr., 76 und Gregor d. Gr., 76—77. (Römische Martyrien, 77—78, Apollonius, 78.)	
2. Kapitel: Italische Symbole	78—134
A. Das Symbol von Mailand, S. 78—100. Allgemeine Begründung der Hypothese, dass R das Muttersymbol im Abendlande darstelle, 78—84: Zeugnisse dafür, 78—79; Notwendigkeit einer Revision der bisher aufgestellten Formeln der abendländischen Symbole, 79—80; die Übereinstimmung aller abendländischen Formeln mit R in der Wahl der Worte, 80—81; Übereinstimmung in der Struktur (die Zwölfzahl der Artikel), 81—84; die Thatsache, dass wohl Zusätze, jedoch keine Abstriche von R bei den anderen Symbolen auftreten, 83—84. Warum zuerst von dem Symbol von Mailand gehandelt wird, 84. Über die dem Ambrosius zugeschriebene explanatio symboli; (Beweis, dass nicht Ambrosius, sondern eher Maximus von Turin, wahrscheinlich aber ein nicht bekannter Theolog aus dem Beginne des 5. Jahrhunderts Autor dieser Rede ist), 84—90. Der Wortlaut des Symbols nach dieser Auslegung, 90—91. Augustins Schriften als Quelle für das Symbol von Mai-	

land, 91—97. Über Auxentius von Mailand, 97—98. Der tractatus de symb., der dem Ambrosius beigelegt wird, 98—100.

B. Die Symbole von Turin und Ravenna, S. 100—102. Über Maximus von Turin, 100—101; über die Sermone des Petrus Chrysologus als Quelle für das Symbol von Ravenna, 101—102.

C. Das Symbol von Aquileja, S. 102—132. Echtheit und Integrität der expositio symboli des Rufin, 102—106. Die Form des Aquilejense nach dieser Schrift, 106—107. Eine spätere Quelle für diese Form, 107. Über die explanatio symboli des Nicetas, 107—130. Der Wortlaut des darin ausgelegten Symbols, 108—112. Die Frage nach dem Verfasser der explanatio, 112 ff.: Nicetas von Aquileja, Nicetas von Civitas Romatiana, Nicetas Dacus, 112—113; warum der Aquilejenser auszuschliessen ist, 113—114 (121); der von Gennadius bezeugte Nicetas und seine Traktate, 114—121; warum Nicetas für einen gallischen Bischof zu halten ist, 122 ff.; über verschiedene Träger des Namens in Gallien und darüber, dass Genadius wahrscheinlich einen im Beginn des 5. Jahrhunderts blühenden gallischen Bischof Nicetas mit dem von Paulinus von Nola bezeugten dacischen Missionsbischof verwechselt habe, 123—130.

Anhang. Das Symbol in der expositio symboli des Venantius Fortunatus, S. 130—132. Beweis, dass diese Schrift ein Auszug aus der expositio des Rufin ist und keinen eigentümlichen Symboltext verrät.

D. Das Symbol von Florenz, S. 133—134. Casparis Mitteilungen aus einem Missale et Sacramentarium Florentinum, 133. Rekonstruktion des hier zu Tage tretenden Symbols, 133—134.

3. Kapitel: Afrikanische Symbole 134—152

Das Zeugnis Tertullians über das Verhältnis des afrikanischen und römischen Symbols, 134; weitere sichere Quellen für das afrikanische, 135. Ein spezifisches Merkmal der afrik. Formeln, 135—136. Das Symbol in Sermo 215 des Augustin, 136—138. Pseudo-Augustinische Traktate, 138—140. Fulgentius von Ruspe, 140—141.

1. Anhang: Das Symbol des Tertullian, 141—145. Erörterung der scheinbaren Differenzen zwischen demselben und R, 141—144. Ob Tert. die griechische Formel von R zum Grunde lege, 144. Ob die später in der afrikanischen Kirche auftauchenden Besonderheiten schon bei Tert. zu bemerken seien, 144—145; Passio Scilitanorum, 145.

2. Anhang: Über das Symbol des Vigilius von Thapsus, S. 145—150. Die Enarratio Pseudo-Athanasiana, die Bianchini dem Vigilius zuschreibt, 145 ff. Von der Integrität der Handschrift das Urteil zum Teil abhängig, ob das in ihr ausgelegte Symbol afrikanischen Charakter trage, 145—147. Das Verhältnis des Symbols zu R, 147. Über die Schriften des Vigilius im allgemeinen, 147—149. Symbolformeln und -andeutungen in den libri de trinitate, 148—149. Die Symbolspuren in den sicheren Werken des Vigilius, 149—150. Über die altercatio cum Pascentio und ihren Autor, 150.

3. Anhang: Welches Symbol citiert Facundus von Hermiane? S. 150—152. Das Symbol ist eine Kombination ver-

mutlich des Constantinopolitanums und R. — Noch zwei Notizen über afrikanische Formeln (Optatus von Mileve und Fulgentius Ferrandus), 152.

4. Kapitel: Westeuropäische Symbole 152—202

I. Symbole aus Spanien, S. 152—158.

Die Formel bei Etherius und Beatus, 152. Martinus von Bracara, 153—154. Ildefons von Toledo, 154—155, (Justinianus von Valencia, 155). Das 2. Konzil von Sevilla (a. 619), 156. Das Symbol in der mozarabischen Liturgie, 156.

Anhang: Das Symbol des Priscillian, S. 157—158. Ein genaues Bild desselben nicht zu erreichen, 157; Bacharius ebenda. Eine spanische Formel, deren Herkunft ungewiss ist (Pastor von Palentia?). 158.

II. Symbole aus Gallien resp. dem fränkischen Reiche, S. 158—184.

A. Das Symbol des Faustus von Reji, S. 158—164. Über die in Betracht kommenden Schriften des Faustus, 158—160. Die Einzelheiten seines Symbols, 160 ff. Die Wahrung der Zwölfzahl der Artikel, 161. Kritik der Konstruktion des Textes bei Caspari, 161—163. Sonstiges, 164.

B. Das Symbol des Caesarius von Arles, S. 164—170. Die in dem Pseudo-Augustinischen Sermon No. 244 zu Tage tretende Formel, 164—165. Untersuchung darüber, ob Caesarius der Verfasser dieses Sermons sei, 165 ff. Allgemeines, 165—166. Gedankengang des Sermons und charakteristische Wendungen darin, verglichen mit typischen Eigentümlichkeiten und speziellen Parallelen in den Predigten des Caes., 166—170.

C. Die Symbole im Missale Gallicanum, S. 170—171. Die Besonderheiten der beiden Formeln, 170. Alter und Einheit des Missale, 171.

1. Anhang: Ein Bekenntnis des Phoeadius von Aginnum, S. 171—173. Drei verwandte Formeln, die sehr verbreitet gewesen und verschiedenen Theologen, besonders dem Damasus, beigelegt worden sind: die Grundformel gehört sicher dem Phoeadius, 171—172. Die darin benutzten Stücke des Taufsymbols, 172—173. Das in Ariminum aufgestellte Bekenntnis der Orthodoxen wahrscheinlich auch von Phoeadius, 173. Über die „fides Damasi“ ebenda.

2. Anhang: Spuren des Symbols bei Victricius von Rotomagus u. a., S. 174—176. Notizen über verschiedene Theologen (Leporius, Salvianus), 174. Bekenntnisartige Partien bei Victricius von Rotom., 174—175; (Martialis von Lemovicum, 175); Eleutherius von Tournay, 175; Gregor von Tours, 175—176; Eligius Noviomensis, 176 (Abrenuntiationsfragen des letzteren erinnern an Martin von Bracara, mehr noch an Nicetas, 176).

3. Anhang: Die Angaben der karolingischen Bischöfe über ihr Symbol, S. 177—183. Das Schreiben Karls d. Gr. an die Metropolen seines Reiches über die Taufe, 177—178. Die Antwort des Odilbert von Mailand, ebenda; des Amalarius von Trier, 178—179; des Maxentius von Aquileja, 179—180; des Magnus von Sens und Theodulf von Orleans, 180—181; des Jesse

von Amiens, 181; des Leidrad von Lyon, 181—182; ein anonymes Schreiben, 182; eine anonyme expositio symboli, 182—183.

4. Anhang: Eine Formel des Honorius von Augustodunum, S. 183—184. Ruht auf dem textus receptus des Apostolikums.

III. Ein Symbol aus Irland, S. 184—188.

Findet sich in einem Antiphonar des Klosters Bangor. Seine eigentümliche Struktur verrät das Interesse, die Zwölfzahl der Artikel festzuhalten. Caspari irrt, wenn er es auf dem text. recept. ruhen lässt.

Anhang: Ist das „Sacramentarium Gallicanum“ irischen Ursprungs? S. 186—188. Diese Meinung Casparis ist nicht begründet, 186—187; das Sakramentar weist handschriftlich nach Bobbio, ist jedoch inhaltlich für gallisch (Luxeuil?) zu halten, 187—188. Notiz zu dem Bekenntnis des Patricius, Apostels der Iren, und des Pelagius, 188. Die Formel im book of deer, 188.

IV. Der Typus der westeuropäischen Symbole und der jetzige textus receptus des Apostolikums, S. 189—202.

Allgemeine Bemerkungen über den Charakter des textus rec. (T), 189. Ganz unsichere Anhalte dafür, dass T südgallischen Ursprungs sei, 189 ff. Die für das Symbol wichtigsten pseudo-augustinischen Sermonen (No. 233—243): Konjekturen über die Autoren der vier ersten, 189—190. Ein zusammengehöriges Corpus homiliarum, 190. Für T von speziellem Belang die Sermonen No. 240—243. Der erste enthält allein diesen Text ohne jede (sichere) Variante, 190—191. Besondere Beleuchtung von 242: das mit T aufs nächste verwandte Symbol ist darin nur eingelegt, der Sermon verrät einen andern Text, 192; Verfasser des Sermons nicht nachzuweisen; Alter des Sermons dadurch zu bestimmen, dass er sich bereits im Missale Gallic. vorfindet, 192—193 (vergl. ferner 210, Anm. 16). — Über den Typus der westeuropäischen Symbole, 193—196. T gehört zu diesem Typus, hat aber keinerlei besondere innere Vorzüge, es ist weder die reichste noch die erwogenste Tochterformel von R, 196. Einen spanischen, gallischen etc. Typus im Besonderen kann man nicht nachweisen, 196—197. Dagegen hat Westeuropa unter dem Einflusse von Mailand in der Verfassung und auch in der Liturgie ein zusammengehöriges Ganze gebildet, 197—199.

Anhang: Norwegische und isländische Formeln, S. 199 bis 202. Das Bekenntnis in den Gesetzbüchern des Königs Magnus lagabœtir, 199—201, (ruht wahrscheinlich schon auf T). Eine andere Formel, 201—202.

5. Kapitel: Unbestimmbare Symbole 202—215

Eine grössere Anzahl solcher vorhanden. Über die exhortatio ad neophytos, die handschriftlich dem Ambrosius beigelegt wird, 202 ff. Der Text des Symbols darin, 203. Vielleicht die älteste abendländische Symbolauslegung, die überhaupt existiert, 203. Konjekturen über den Verfasser: Lucifer von Calaris? Eusebius von Vercellae? 203—205. Am ehesten wahrscheinlich zu machen, dass Gregorius Baeticus die Schrift verfasst hat, 205—207. Über zwei dem Chrysostomus beigelegte Homilien über das Symbol, 207 ff. Dieselben sind

lateinischen Ursprungs, 207. Der daraus zu gewinnende Symboltext weist nicht, wie Caspari meint, nach Afrika, 207—209. Die Reden entstammen dem 5. Jahrhundert und sind wohl am ehesten italienischen Ursprungs 209. (Notiz über das Bekenntnis des Julian von Eclanum, ebenda). Weitere von Caspari nachgewiesene Symbolauslegungen, 209—212. Eine solche von Johannes von Arles? 209 bis 210. Eine zeitlich-örtlich ganz unbestimmbare expositio, die vielleicht T zum Grunde legt, 210—211. Symboltexte, die in Auslegungen, welche einem anderen Texte gelten, eingelegt worden, 211—212.

Anhang: Giebt es sichere Spuren des Symbols des Victorinus Petabionensis? S. 212—215. Victorinus und Patricius, 212—213. Über die dem Victorinus zugeschriebenen Scholia in Apocalypsin, 213—214. Eine Notiz zu Remigius von Auxerre oder von Lyon, 214—215.

Zweite Abteilung.

Die orientalischen Formeln.

S. 216—392.

6. Kapitel: Syro-palästinensische Symbole 216—319

Allgemeine Erörterungen über die typischen Merkmale der orientalischen Symbole, 216—220: Casparis Aufstellungen, 216—218; Kritik derselben, 218—219; patristische Angaben über das Verhältnis der abendländischen und morgenländischen Formeln, 219. Notwendigkeit der Herstellung eines Stammbaums der letzteren: auffallenderweise fast nur solche Formeln, die direkt oder indirekt auf Syrien und Palästina hinweisen, zu konstatieren, 219—220.

- A. Das Symbol von Antiochia, S. 220—223. Drei Quellen für dieses Symbol, 220—221. Das Symbol nur teilweise zu rekonstruieren; deutlich zu erkennen, dass es eine Überarbeitung einer älteren Formel repräsentiert, 221—223.
- B. Das Symbol von Laodicea Syriae, 223—227. Die *κατὰ μέτρος* πιστις des Apollinaris als wichtigste Quelle, 223—225. Die daraus herzuleitenden Stücke, 225—226. Eine weitere Quelle, 226—227. Ältere und spätere Form des Laodiceums, 227.
- C. Das Nicaenum und das Symbol von Caesarea Palaestinae, S. 228—233. Der Tomus des Concils von Nicaea (N) und die von Eusebius vorgeschlagene Formel, 228—230. Die Formel des Eusebius und das Symbol von Caesarea, 231—232. Das Caesareense und das Antiochenum, 232—233.
- D. Das sog. Constantinopolitanum und das Symbol von Jerusalem, S. 233—245. Herkunft und Alter des Constantinopolitanums (C), 233—234. Vergleich von C und der Formel in den Katechesen des Cyrill von Jerusalem nach Horts Annahmen, 234—236. Weitere Untersuchung über das Hierosolymitanum, 236ff.: Kritik der Überschriften in den Katechesen des Cyrill, 236—240; Vergleich des Symbols des Cyrill mit der Formel des

- Eusebius, 240—241 (Macarius von Jerusalem, 241); C als eine Quelle zur Rekonstruktion des von Cyrill in den Katechesen ausgelegten Symbols, 241—243. C als revidiertes Hierosolymitanum, N die Hauptquelle der Einschaltungen, sonstige Änderungen der älteren Formel, 242—244. (Das Bekenntnis des Johannes von Jerusalem; Die Andeutung eines Bekenntnisses in der Liturgia Jacobi, 244—245.)
- E Das Symbol der Nestorianer, S. 245—251. Die bisherigen Arbeiten über es; Casparis und Horts Urteil über seinen Charakter, 245—246. Die Formel ruht auf dem Antiochenum und repräsentiert eine Überarbeitung eines älteren Textes mit Hilfe von N und mit Benutzung des revidierten Antiochenums, 246—247. Besondere Eigentümlichkeiten, 247—248.
- Anhang: Das Symbol in der ostsyrischen (und persischen) Kirche, S. 248—251. Allgemeines über die Beziehungen der ostsyrischen und persischen Kirche zu Antiochia, 248. Das Glaubensbekenntnis bei Aphraates, 249. (Die Lehre des Addai, 249 ff.) Das Symbol in Edessa (Ephräm), 249—251. (Johannes von Germanicia, 251.)
- F. Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers und die Formeln der im arianischen Streite nach dem Nicaenum gehaltenen Synoden, S. 252—273. Über das Taufsymboll in Constitt. apost. VII, 41: Casparis und Harnacks Auffassung, 252 ff. Die Formel wird benutzt von Pseudo-Ignatius, 253—254. Wahrscheinlich, dass die apostolischen Konstitutionen in Syrien entstanden sind, 254—255. Ob der letzte Redaktor derselben und Pseudo-Ignatius identisch seien, 254. Das zweite Symbol der Enkäniensynode von Antiochia, a. 341, und die Annahme, dass dieses von Lucian herstamme, 255 ff. Vergleich und Kritik der Quellen, 256—259 (Asterius als Urheber bestimmter Phrasen in diesem Symbol 257.) Die drei anderen Formeln der Enkäniensynode, 259 ff. Die Berichte über ihre Entstehung; Verhältnis zur zweiten Formel, 259—260. Die weiteren Formeln der christologischen Synoden des 4. Jahrhunderts, 260 ff. Sie hängen alle speziell mit der letzten (vierten) antiochenischen Formel zusammen, 260—261. Das Symbol in Constitt. app. VII, 41 als die Grundlage der Formeln der Enkäniensynode, speziell der vierten, 261 ff. Beweis dieser These, 262—265. Folgerungen: zunächst jetzt als Thatsache anzunehmen, dass das Symbol vom Redaktor der Konstitutionen vorgefunden, 265—266. Ferner jetzt glaubhaft, dass dieses Symbol der Konstitutionen von Lucian herstamme, 266—273. Beweis, dass die Behauptung des Zusammenhangs mit einer *ἐκδήσις* des Lucian anfänglich nicht auf die zweite, sondern die vierte Formel der Enkäniensynode sich bezieht, 266—271. Vergleich der Formel Const. VII, 41 mit den Quellen über die Theologie Lucians, 271—273. Schlussresultat über die Bedeutung der ganzen Kette der besprochenen Formeln für die Symbolgeschichte, 273.
- G. Das von Epiphanius hergestellte Symbol und die davon abgeleiteten Formeln. (Bearbeitungen des Nicaenums, u. a. Symbol der Armenier). S. 273—319. Übersicht über die Reihe der hier in Betracht kommenden, sicher unter sich zu-

sammenhängenden Formeln (ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, zweites Symbol des Epiphanius, Symbol der Armenier, ἔκθεσις πίστεως τῶν τριακοσίων ἡ' πατέρων) mit Skizzierung der Forschungen von Caspari, Hort, Révillout, Batiffol u. a., 273—277. Über den richtigen Ausgangspunkt der Untersuchungen, 278—279. Révillouts Auffassung der ἔκθεσις als einer auf dem Konzil zu Alexandria, a. 362, aufgestellten Auslegung von N, 279 ff. Über die Quellen für das Konzil von Alexandria, 279—282 (286); Analyse der ἔκθεσις und Nachweis der Unwahrscheinlichkeit der von Révillout vertretenen Auffassung, 282—286; (Notiz bei Gelasius von Cyzicus, die koptischen Fragmente, 286—288). Der von Caspari eingeschlagene Weg der richtige, 287. Also der Ausgang zu nehmen bei Epiphanius: die beiden Symbole im Ancoratus, 288—290; Charakteristik des zweiten Symbols, 290—291; Nachweis, dass das zweite von Epiphanius nicht vorgefunden, sondern selbständig geschaffen ist und zwar auf Grund des Ancoratus, 291—299. Über das Verhältnis der ἐρμηνεία zu dem Symbol des Epiphanius, 300 ff.: sie ist eine Verkürzung dieses Symbols unter allgemeiner Benutzung der Schriften des Ep., besonders des Ancoratus, 300—302; Verfasser unbestimmbar (sicher nicht Athanasius), Entstehungsland vielleicht Ägypten, 302—303. Das Taufbekenntnis der Armenier, 303 ff.: es ist eine Verkürzung der ἐρμηνεία, 303—306; Beweis, dass nicht etwa die ἐρμηνεία oder gar das zweite Symbol des Ep. auf ihm ruht, 306—307; Beweis ferner, dass es auch nicht direkt ein Auszug aus Ep. ist, 307—308. Nachtrag betreffend Mitteilungen des Arsak Ter-Mikelian, 308—309; (andere Bekenntnisse der armenischen Kirche, 309—310). Die ἔκθεσις πίστεως als Nebentrieb zu den beiden zuletzt besprochenen Formeln, 310 ff. Vergleich der verschiedenen Texte und Beweis, dass nur das zweite Symbol resp. die Schriften des Epiphanius benutzt sind, 310—316. Alter der ἔκθεσις. Heimat vielleicht in Ägypten, (ob eine Beziehung auf verlorene Akten des Konzils von Alexandria?), 316—317. Nachtrag mit Bezug auf die Schrift des J. Catergian, 317 ff. Evagrius Ponticus der Verfasser der ἔκθεσις? 319.

7. Kapitel: Weiteres Material zur Feststellung des orientalischen Symboltypus 320—367

- A. Das Taufbekenntnis der ägyptischen Kirche, S. 320—338. Das Bekenntnis und die Tauffragen in der ägyptischen Kirchenordnung verglichen mit den Tauffragen in den sog. Canones Hippolyti, 320—322. Über die Echtheit der letzteren Canones, 322—324. Zeit und Bedeutung der äg. Kirchenordnung, Verhältnis zu Constitt. apost. B. VIII, 324—326. Frühere Notizen über ein Taufbekenntnis in Ägypten, 326 ff.: Dionys von Alexandria, 326—327. Gleichzeitige oder bald nachher nachweisbare Notizen, 327 ff.: Alexander von Alexandria, 327—329; (eine koptische und eine äthiopische Formel, 330—331); die Formeln des Arius, 331—333; diejenigen des Athanasius, 333—336.

Anhang: Die Formel des Adamantius, S. 337—338. Griechischer und lateinischer Text der dem Origenes zugeschriebenen fünf Dialoge gegen die Häretiker, 337. Das darin vorkommende orthodoxe Bekenntnis, 337—338. Die Schrift ist vornicänisch,

stammt aus Syrien. Das Symbol berührt sich nahe mit demjenigen in Constitt. VII (Lucian), 338.

- B. Spuren des Taufbekenntnisses in Pontus und Cappadocia, S. 338—353. Die Formel des Gregorius Thaumaturgus, 338 ff. Die Zeugnisse über sie, 339—340. Sie war in Neo-Caesarea wahrscheinlich das Taufsymboll, 340—342. Spuren des alten Bekenntnisses in Cappadocia, 342 ff. Das von Basilius dem Grossen verfasste Bekenntnis (Authentie, allgemeine Art, Wortlaut im einzelnen), 342—344. Was sich aus der Schrift des Basilius de spiritu sancto herleiten lässt, 344—346. Sonstige Traktate des Bas., 346. Bas. scheint N als Taufsymboll eingeführt zu haben, 346—347.

Anhang: Die Bekenntnisse des Eunomius, S. 347—353. Das frühere Ergebnis, dass Bas. ursprünglich nur ein kurzes, rein theologisch-trinitarisches Bekenntnis für Cappadocia kennt, ist weiter zu bestätigen: Asterius, Auxentius, 347. Die Formel des Eunomius im Apologeticus, 347 ff. Vergleich derselben mit derjenigen des Asterius, 349. Beweis, dass sie thatsächlich eine Verkürzung der Formel Constitt. VII, 41 darstellt, 349—351. Die Bemerkungen des Basilius über sie, 351. (Über die Spuren des Bekenntnisses, welches Gregor von Nyssa befolgte, 348—349.) Die spätere ἐκθεσις πίστεως des Eunomius, 351—352. (Das Symbol in Galatien: Marcell, Eugenius, Theodot von Ancyra, 352—353).

- C. Spuren aus der Provinz Asia, S. 353—367. Warum von Irenaeus hier noch abzusehen ist, 353—354. Die Verhandlungen zwischen Noët und den kleinasiatischen Presbytern, 354 ff.: der Bericht des Epiphanius darüber ist nicht abhängig von demjenigen des Hippolyt in der Homilie wider Noët, 354—355, dagegen wahrscheinlich von Hippolyts Syntagma, welches Hippolyt in der Homilie selbst auch exzerpiert hat, 355—356; Vergleich und Kritik des Wortlauts des von den Presbytern wider Noët gerichteten Bekenntnisses nach Ep. und Hipp., 356—358. Das Bekenntnis des Charisius von Philadelphia, 358 ff.: Allgemeines zu seiner Beurteilung, 358—359; Vergleich mit N und Erörterung der Frage, ob und wie weit in ihm ein altes Gemeindebekenntnis zu Tage tritt, 359—362. (Das Bekenntnis des Theodor von Mopsvestia, 362.)

Anhang: Giebt es Anhaltspunkte für ein altbyzantinisches Symbol? S. 362—367. Notizen über das im Beginn des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel gebräuchliche Symbol, 362—363. Das Bekenntnis des Eudoxius, 363—364. Der Glaubensdekalog des Gregor von Nazianz, 364—367. (Über ein Citat des Chrysostomus, 367).

8. Kapitel: Die Grundlage der orientalischen Symbole 368—392

Warum bei den Zeugnissen aus dem 5. Jahrhundert bei Untersuchung der orientalischen Symbole Halt gemacht werden darf, 368—369. (Über die Verbreitung, die C im Orient gefunden, 368. Einige spätorientalische Formeln, 368—369.) Bloss trinitarische und solche orientalische Bekenntnisse, die mit R in der Struktur verwandt sind, 369—370. Ob auch im Orient eine eigentliche Grundformel bei den Symbolen letzterer Art vorauszusetzen sei, 370—371. Typus und Archetypus der syrisch-palästinensischen Symbole, 371—372.

Das entscheidende Material bei der Untersuchung, 372—373. Die dem Antiochenum und Nestorianum zu Grunde liegende Formel, 373—375. Vergleich des Antiochenums und des alten Hierosolymitanums, 376—379. Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Grundlage der syrisch-paläst. Symbole und R, 380 ff.: unzweifelhaft direkte litterarische Zusammenhänge, 380; die Übereinstimmung im Stoff, 380—381; die Identität der Form in allen entscheidenden Beziehungen, 382—383; Spezialvergleich der einzelnen Ausdrücke in R und derjenigen in jenen Symbolen, 383—384; Erklärung der Differenzen, 384—387; Vergleich der allgemeinen Konstruktion, 387—389. R stellt eine bewusste Kunstform dar und ist als solche für die syrisch-paläst. Formeln eine Autorität, 388—389; Gegenprobe, ob R sich als Variante zu jenen oder gar als eine Tochterformel verstehen lasse, 389—390. Das Verhältnis der auf Asia zurückweisenden Formeln zu den syrisch-paläst. und R, 390—392.

Nachträge. S. 392—410.

1. Noch einmal das Symbol Lucians des Märtyrers 392—395
2. Zu Victorinus von Petabio und Beatus von Libana 395—399
3. Katechumenenunterricht, traditio und redditio symboli in Jerusalem um das Jahr 380 399—401
4. Fragen mit Bezug auf das Symbol des Caesarius von Arles 401—403
5. Der neueste Beitrag zur Nicetas-Frage 403—407
6. Zu Pastor und Syagrius 407—409
7. Allerhand Kleinigkeiten 409—410

Einleitung.

1. Geschichte der Forschung über das apostolische Symbol.

Fast novellistisch schildert Monrad in einem besonderen Buche die Entstehung der ersten Zweifel an der im Abendlande schon in alter Zeit, vollends im Mittelalter allgemein verbreiteten Legende über die Abfassung des bei der Taufe gebrauchten Glaubensbekenntnisses, des „apostolischen Symbols“. ¹⁾ Diese Zweifel kamen auf durch Äusserungen griechischer Theologen auf dem Unionconcil des 15. Jahrhunderts. Noch als das Concil in Ferrara tagte, sogleich im Beginne der Verhandlungen, 1438, kam es zur Sprache, dass die griechischen Theologen das Taufsymboll der lateinischen Kirche gar nicht kannten und noch weniger davon wussten, dass dasselbe von den Aposteln aufgesetzt sei. Der in den Schriften der Väter seiner Kirche recht gut bewanderte Marcus Eugenius, Erzbischof von Ephesus, der immer schlagfertige Führer derjenigen Griechen, die der Union abgeneigt waren, bemerkte, dass man im Orient ein „apostolisches Symbol“ weder im Brauche habe, noch „kenne“ („ἡμεῖς οὐτε ἔχομεν οὐτε οἶδαμεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων“, Monrad, a. a. O., S. 173). Dass man im Orient damals, wie heute, kein anderes „Symbol“ (bei der Taufe und in der Liturgie der Eucharistie), im Brauche hatte, als das Constantinopolitanum — oder, wie man es auch zu nennen liebt, das Nicaeno-Constantinopolitanum (im Abendlande seit dem 6. Jahrhundert teilweise, seit einer hier nicht näher zu bestimmenden Zeit allgemein in der Messe, wenn auch nicht in jeder Messe, benutzt) —, unterliegt keinem Zweifel. Wenn Marcus Eugenius behauptet, man habe in seiner Kirche überhaupt keine Kunde von einem älteren, von den Aposteln selbst aufgesetzten σύμβολον, so ist das immerhin bemerkenswert; ihn kurzweg der „Unwissenheit“ zu zeihen, geht nicht an²⁾: wir werden im Laufe unserer Untersuchung sehen, wiefern er Recht hatte. Die bestimmte Erklärung des streitbaren Bischofs von Ephesus verfehlte ihres Eindruckes nicht. Sie ist auch, wie Monrad wohl mit Recht annimmt, der Untergrund für den Angriff, den Laurentius Valla auf die „kirchliche Lehre“ des Abendlandes über das Taufsymboll wagte. Skeptisch und rubmsüchtig, wie er war, hat Valla die Gelegenheit vom Zaune gebrochen, den Glauben der Theologen und des Volkes seiner Kirche als eine Legende hinzustellen. Studien hatte er keine über die Sache gemacht. Aber wie er die sog. „Schenkung des Konstantin“ als eine Legende oder vielmehr Fälschung erkannt zu haben sich rühmte, so

¹⁾ D. G. Monrad, Die erste Kontroverse über d. Ursprung d. apost. Glaubensbekenntnisses. Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz. Aus d. Dänischen von A. Michelsen, 1881.

²⁾ Seine Gelehrsamkeit erschien nicht nur seinen Landsleuten als eine imponante; er hat auch Proben von ihr gegeben, die wir Grund haben zu achten.

reizte es ihn, auch über das für apostolisch gehaltene Symbol eine Behauptung aufzustellen, die dasselbe seines Nimbus entkleiden könnte. Monrad zeigt, dass Valla es nie der Mühe wert gefunden hat, der Entstehung des Apostolikums wissenschaftlich nachzugehen, er hat von den Äusserungen der Griechen gehört und beutet sie einfach in seiner Weise aus. Zufällig mit einem Freunde, Angelillus Campanus, in einer Kirche zu Neapel dazu kommend, wie der Mönch Antonius Betoninus³⁾ in der Fastenzeit des Jahres 1443 das Symbol mit den Kindern durchnahm, und hörend, wie die Kinder im Chorus mit ihm ausriefen: Petrus sprach: Ich glaube an Gott Vater, den allmächtigen, Andreas sprach: Schöpfer Himmels und der Erden etc. etc., wandte er sich an seinen Begleiter mit der Frage, ob er je gehört, dass es also zugegangen sei bei der Abfassung des Apostolikums, und als dieser das verneinte, meint er, sie wollten den Mönch doch einmal zur Rede stellen über seine Weisheit.⁴⁾ Am Abend gehen beide — so stellt Valla die Sache dar — in das Kloster des Mönchs und bitten ihn um „Belehrung“. Der Mönch merkt den Hohn, und es erfolgt ein unerfreuliches Geschimpfe von seiner Seite. Damit war der Streit eröffnet. Es ist bekannt, dass Valla sehr bald von der Inquisition mundtot gemacht wurde, indem sie ihm den Ketzerprozess machte oder zu machen drohte, (darüber gehen die Angaben Vallas und seines Gegners, Poggio, auseinander); dass Valla „widerrief“, ist sicher.⁵⁾ Seine eigene Meinung über das Symbol ist ad hoc zurechtgemacht und so willkürlich und phantastisch, wie möglich (s. Monrad, S. 197 ff.) Er erklärt auf Grund einer, wie man annehmen möchte, ihm selbst nicht glaubhaften Interpretation einer Stelle der Dekretalien, dass zuerst auf dem Concil von Nicaea ein Symbol aufgestellt sei, und will das Apostolikum betrachtet sehen als eine Art von später aufgekommener volkstümlicher Redaction des „Nicaeno-Constantinopolitanums“. Das Detail seiner Beweisführung bietet kein Interesse. S. bei Monrad S. 202, ferner besonders die ausführliche Anmerkung 55, S. 254 ff.⁶⁾

Im Jahre 1523 erschien in Strassburg der Bericht Vallas selbst über seinen Handel mit der Inquisition zu Neapel in einer neuen Ausgabe auf Grund seiner Schrift *Antidoti c. Poggium libri IV.* (Vergl. „*Calumnia theologica Laurentio Vallensi Neapoli olim intentata, quod negasset symbolum membratim articulatique per apostolos esse compositum*“, Argent. 1523.) Es ist schwer zu sagen,

³⁾ Fra Antonio da Bitonto war nebenbei bemerkt einer der berühmtesten Franziskanerprediger in seiner Zeit.

⁴⁾ Monrad bemerkt mit Recht S. 49: „Es ist eine Unwahrheit, wenn Valla sich gebärdet, als sei er über die Rede des Mönchs wirklich erstaunt gewesen, wie über ein unerhörtes Fündlein; es ist eine Unwahrheit, wenn er Angelillus erklären lässt, er habe nirgendwo so etwas gehört; und ebenso unwahr, wenn er die Rede des Mönchs von allen Anwesenden verspottet werden lässt. Es war eine das ganze Mittelalter hindurch überall im Abendlande verbreitete Lehre, dass es mit der Abfassung des Apostolikums so zugegangen sei.“

⁵⁾ Es ist ein alter Streit, ob Poggio Recht habe, der wissen will, dass Valla von der Inquisition gezüchtigt worden sei, oder ob Valla selbst richtig erzähle, dass der ganze Handel im Grunde wie eine Art Komödie verlaufen sei. Vallas Widerruf war freilich nur ein Rückzug auf die *fides implicita*, d. h. die Erklärung, er „glaube“ was „die Kirche“ glaube.

⁶⁾ K. Thiem in seinem Vortrage „Aus d. Gesch. d. Apostolikums“ (1893), S. 17, erinnert daran, dass auch ein Zeitgenosse des Valla unabhängig von ihm und mit mehr Mannesmut und wissenschaftlicher Sachkenntnis als dieser, die Legende über das Symbol bestritten hat: Reginald Peacock, Bischof von Chichester. Auch er musste widerrufen, um nicht dem Feuertode überliefert zu werden, 1457, wurde aber dennoch seines Amtes entsetzt und starb in Klosterhaft. Sein Name ist bald verschollen gewesen, der „Ruhm“ des ersten Bestreiters der Legende ist Valla so gut wie ungeschmälert geblieben.

wieviel Eindruck diese Erneuerung der Kunde von den Zweifeln Vallas damals gemacht habe. Luther war nicht der Mann, um viel Notiz davon zu nehmen. Vallas Schrift über die Constantinische Schenkung zwar war ihm wichtig genug gewesen. Allein wenn ihm hier die Kritik des Humanisten ein Mittel im Streite wider das Papsttum dargeboten hatte, so stand es hinsichtlich des Apostolikums anders. Diese alte heilige Formel, die kurzweg „der Glaube“ (daneben nach der blossen Form, doch aber zugleich unter Beziehung auf den vermeintlichen Ursprung: „die zwölf Artikel“) hiess, that ihm positive Dienste durch ihren Inhalt, und es bot ihm keinerlei Interesse, ihre apostolische Abkunft bestreiten zu können. Freilich hat ihm auch umgekehrt nicht eigentlich daran gelegen, die kirchliche Legende über sie zu verfechten. Es genügte ihm, dass diese Formel überhaupt autoritativ war in der Kirche, denn sie war ihm sachlich, wenn man sie nur richtig verstehe, ein Träger seiner, der evangelischen Ideen, und somit ein Mittel, das System der Papstkirche durch eine von dieser selbst anerkannte Darstellung des „Glaubens“ ins Unrecht zu setzen, sie zumal vor dem Volke zu diskreditieren. Ich habe hier nicht die Aufgabe, Luthers Stellung zum Apostolikum allseitig zu beleuchten. Vielmehr habe ich bloss das hervorzuheben, was bei ihm zur Geschichte der Entwicklung des „wissenschaftlichen“ Urteils über dieses Symbol gehört. Wäre es meine Absicht, eine Darstellung der ganzen Geschichte, die das Apostolikum in der Kirche gehabt hat, zu schreiben, so würde ich auch darauf kommen, die Rolle zu bezeichnen, die es in der evangelischen Kirche gespielt hat und noch bis zur Stunde spielt. So bedeutsam und eigenartig dieselbe ist, und so sicher es mit zur „Vergleichenden Confessionskunde“ gehört, sie ins Auge zu fassen, so darf ich doch in einem Werke, welches nur der „Entstehung“ und „ursprünglichen Bedeutung“ des Apostolikums gilt, die Frage, wie Luther dasselbe gedeutet und praktisch gebraucht habe (beziehl. wie er es unter Evangelischen benutzt sehen wollte), nur allenfalls streifen. Es genügt also in dieser Beziehung, dass ich erwähne, dass Luther in ihm gerade einen Inbegriff aller echten evangelischen Gedanken zu erkennen meinte und in ihm einen Rechtstitel für sein Reformationsunternehmen sah.⁷⁾ Durch dieses sein persönliche, wie immer gewonnenes Urteil dürfen wir uns nicht beeinflussen lassen bei der Frage nach dem „geschichtlichen“ Sinn der Formel. Und was uns hier nur allenfalls angeht, ist die Vorstellung, die Luther eben auch über die „Geschichte“ des Apostolikums, d. h. zumal das Alter und die Herkunft desselben, gehegt hat. In dieser Beziehung lässt sich konstatieren, dass er Studien nicht daran gewendet hat. Somit hat er nur irgendwie begründete „Eindrücke“ davon gehabt, Eindrücke, die eben doch, weil er sie gehegt und kundgegeben hat, ihre Bedeutung für die Folgezeit und die Entwicklung der eigentlichen Forschung gehabt haben. Er scheint die Frage offen gelassen zu haben, ob die Apostel selbst das Symbol gestiftet haben. In einer Predigt der Kirchenpostille (Erlanger Ausg.² 9, 29) erklärt er einmal: „Dieses Bekenntnis haben wir nicht gemacht noch erdacht, die vorigen Väter auch nicht; sondern wie eine Biene das Honig aus mancherlei schönen, lustigen Blümlein zusammen zeucht, also ist diess Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, das ist, aus der ganzen heiligen Schrift fein kurz zusammengefasst, für die Kinder und einfältigen Christen, dass mans billig nennet: der Apostel Symbolum oder Glauben; denn es ist also gestellet, dass mans nicht hätte besser und feiner so kurz und klar können fassen. Und ist von Alters her also in der Kirchen blieben, dass es entweder die Aposteln selbst haben

⁷⁾ Ausführlicher habe ich das nachgewiesen in meiner Schrift „Luthers Stellung zu den oekumenischen Symbolen“, Giessen 1883. — Wenn ich weiter unten die synkretistischen Streitigkeiten berühre, werde ich es nicht vermeiden können, einige weitere Auseinandersetzungen zu bieten.

gestellt, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren besten Schülern zusammenbracht ist.“ Wie Enders a. a. O. notiert, fehlt der Passus von den Worten „dass mans billig nennet“ ab in der ältesten Einzelausgabe dieser Predigt (1535).⁸⁾ Es ist nicht zu verkennen, dass Luther Gewicht nur darauf legt, dass das Symbol seinem Inhalte nach „apostolisch“ zu heissen verdient, während ihm die Frage nach dem „Verfasser“ im Grunde gleichgültig ist.

Zu wiederholten Malen hat Erasmus sich über das apostolische Symbol geäussert, am ausführlichsten in seiner Schrift „*Dilucida et pia explanatio symboli quod dicitur apostolorum*“, die auch den kürzeren Titel „*Symbolum s. Catechismus*“ führt (1533, s. opp. Erasmi ed. Frobeniana, Basileae, tom. V, 944 sq.). Man wird ihm den Ruhm geben müssen, der Erste gewesen zu sein, der mit wirklichem Studium an die Frage nach der Entstehung des Apostolikums herangetreten ist. Er macht vor allem Gebrauch von der *expositio symboli* des Rufin, die er noch dem Cyprian zuschreibt (unter dessen Namen sie im Mittelalter ging).⁹⁾ Daneben hat er die Relationen des Irenaeus und Tertullian über die *regula fidei* bemerkt, auch einzelne hieher gehörige Schriften des Augustin. Seine Auffassung über das Symbol ist interessant genug. Es heisse „*partim ob auctoritatem, partim ad discretionem aliorum*“ das apostolische, S. 946. Man bleibt nicht im Zweifel, dass er es sachlich für apostolisch, oder vielmehr „biblisch“ hält. Es biete die *rudimenta philosophiae coelestis*. Erasmus tritt eigens auch den Bibelbeweis für alle Artikel an. Aber der Form nach, meint er, stamme das Symbol nicht von den Aposteln, mindestens nicht in seinem gegenwärtigen Umfange. Es entgeht ihm nicht, dass Rufin („Cyprian“) eine kürzere Formel kennen lehrt, als die jetzt geläufige. Er macht auf die einzelnen Zusätze der letzteren jener gegenüber aufmerksam und lässt sich durch Augustin bestätigen, dass dieselben relativ jung seien. Ja die „*prisci*“ lässt er das Symbol abschliessen mit den Worten „*inde venturus est judicare vivos et mortuos*“. Das *Symbolum Athanasianum* zieht er heran als eine „Erläuterung“ zu dem alten „Apostolikum“. Dieses habe auch nichts Weiteres mehr nach dem Artikel von der Wiederkunft Christi. Tertullian trete ihm durchaus zur Seite. Wenn Erasmus die *expositio* des Rufin dem Cyprian zuschreibt — doch dürfte das nach dem, was ich soeben in der Anmerkung mitgeteilt habe, nur in der Kürze eine Accommodation an eine übliche Bezeichnung sein —, so muss er der Meinung gewesen sein, dass es im 3. Jahrhundert

⁸⁾ Der Paralleltext zu ihr in der Dietrich'schen Hauspostille, den wir E. A² 2, 331 ff. treffen, vindiciert das Symbol ausdrücklich den Aposteln, allerdings in einer Begründung, die doch auch wohl — wenn echt — dahin deutet, dass Luther Zweifel über den Ursprung des Symbols nicht bloss gekannt hat (wie man unbedenklich annehmen darf), sondern bis zu einem gewissen Grade gelten liess. Es heisst hier, S. 345: „Und derhalb billig solchs Symbolon den Namen hat, dass man's heisst Apostolicum. Denn es nicht wohl möglich ist, dass ausserhalb der Apostel jemand solche Artikel so fein einfältig und klar hätt können zusammenbringen.“

⁹⁾ In der genannten Ausgabe ist S. 944 am Rande vermerkt, dass Erasmus anderwärts den Rufin als Autor annehme. Specielle Citate darüber fehlen jedoch. S. etwa *Epistola ad Laurent. Puccium Card.*, III, 1149; er spricht hier von fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Werken: *jam ne quis in hac censura putet nos nihil aliud secutos quam somnium animi nostri: symbolum fidei, quod in vulgatis pariter ac descriptis voluminibus Cypriani titulum haecenus possidet, inter opera divi Hieronymi fertur Rufini nomine*. Der Brief ist von 1519. (In den Noten dazu heisst es: *Stylus satis arguit, hoc opus non esse Cypriani et inter opera Hieronymi fertur inscriptum Rufino. Nec abhorret phrasis a phrasi Rufini; et inter hujus opera magnifice de symbolo meminit Genadius etc.* Vergl. Migne, *Patrol. lat.* XXI, 17 in der „*notitia ex Schoenemanno ad opera Rufini*“.)

verschiedene Formen des Symbols gegeben habe. In der That macht er wenigstens auf die Bemerkung dieser expositio über die Unterschiede zwischen der von ihr behandelten Formel und derjenigen der Gemeinde zu Rom oder der „orientalischen Kirchen“ aufmerksam. Er hat dabei bereits die Anschauung, das Symbol sei gegenüber den Häresien allmählich erweitert worden. Für Einzelnes sieht er in dem Athanasianum die Quelle (s. für alles dies besonders S. 950—51). Er sagt nirgends, dass er die Apostel für die Verfasser der Grundformel halte. Es scheint überhaupt, dass er keine einheitliche Grundformel annimmt. Er sagt nur, dass das Symbol das „apostolische“ heisse zur Unterscheidung von dem nicänischen, dem constantinopolitanischen, dem athanasianischen etc.: „et probabile est, hoc omnium fuisse primum“. — Die soeben besprochene Schrift war die letzte Auseinandersetzung des Erasmus über das Symbol. Luther war über diese Schrift sehr erregt (s. einen Brief an Amsdorf 1534, Briefe etc. ed. de Wette IV, 507 ff.); er tadelt jedoch nicht die kritische Behandlung des Symbols darin, sondern das pädagogisch-katechetische Ungeschick der Auslegung. Erasmus ist sich nicht immer ganz gleich gewesen in seiner Meinung über die Entstehung des Symbols. Seine erste Anschauung war radikaler, als seine letzte. Er ist von Valla ausgegangen und hat zuerst dessen Meinung (d. h. so wie er sie verstand, nämlich dass das Concil von Nicaea selbst das Symbol aufgesetzt habe) geteilt. S. „Ratio verae theologiae“, 1518, opp. V, 77 und dazu besonders „Apolog. ad Albertum Pium“ 1529 (?), opp. IX, 958. Die ganz harmlose Bemerkung, die er in der praefatio ad lectorem zu seiner „Paraphrasis in Matthaeum“, 1522 (opp. VII) gemacht hatte, er wolle sein Buch „concinnare non ex humanis lacunis sed ex fontibus evangelicis et apostolicis literis et ex symbolo quod ab apostolis proditum sit nescio“, zog ihm eine Censur seitens der theologischen Fakultät in Paris zu; 1526. Die Fakultät stigmatisierte eine ganze Reihe von Behauptungen, die Erasmus aufgestellt hatte, und dieser antwortete mit ausführlichen „Declarationes“. In tit. XI handelt er de symbolo apostolorum und äussert sich damals schon wesentlich so, wie hernach im „Catechismus“ (s. opp. IX, 700 ff.). Weitere gelegentliche Äusserungen finden sich von ihm in der „Apologia in Natalem Beddam“, IX, 457, in der „Apolog. adv. monachos quosdam Hispanos“, ib. 881; vergl. ferner etwa Ad notationes Eduardi Lei, IX, 147 u. 198; familiaria colloquia, I, 615 ff.).¹⁰⁾

¹⁰⁾ Ueber Calvin hier nur in einer Anmerkung eine Notiz. Es existiert von ihm eine explicatio symboli, aber nur eine kurze Bemerkung über den Ursprung derselben. Jene explicatio findet sich in der ersten Ausgabe der Institutio rel. christ. (1536) in cap. II (opp. edd. Baum etc. I, 63 ff.). Hier sagt Calvin noch gar nichts über die Entstehung des Symbols. In der zweiten Ausgabe (1539—1554) ist sie besonders ausführlich, cap. VI—VIII (a. a. O., 477 ff.). Die dritte Ausgabe (1559) enthält keine Partie mehr, die eigens vom Symbol als solchem handelt; sie legt dasselbe nur in lib. II, cap. XVI „quomodo redemptoris partes impleverit Christus, ut nobis salutem acquireret“ (a. a. O. II, 367 ff.) zum Grunde. Zum Schlusse, § 18, macht Calvin hier dieselbe Bemerkung, die er in der zweiten Ausgabe, VI, 3, mit mehr Nachdruck vorgetragen hatte, nämlich dass es ihm gleichgültig sei, ob das Symbol wirklich von den Aposteln stamme: jedenfalls sei es aus der allerältesten Zeit und inhaltlich vollkommen in Übereinstimmung mit den Zeugnissen der Schrift: „Apostolicum nuncupo de autore . . . minime sollicitus. Apostolis certe magno veterum scriptorum consensu ascribitur; sive quod ab illis in commune conscriptum ac editum existimabant, sive quod compendium istud ex doctrina per eorum manus tradita bona fide collectum tali eloquio confirmandum censuerunt. Neque vero mihi dubium est quin a prima statim ecclesiae origine, adeoque ab ipso apostolorum saeculo, instar publicae et omnium calculi receptae confessionis obtinuerit, undecunque tandem initio fuerit profectum. Nec ab uno aliquo privatim fuisse conscriptum verisimile est . . . Quod unice curandum est,

Der Nächste, dessen Behandlung des Apostolikums von geschichtlichem Belange ist, dürfte Gerh. Joh. Vossius sein, welcher *Dissertationes tres de tribus symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano*, Amsterdam 1642, herausgab.¹¹⁾ Vossius gründet seine Betrachtung auf ein reicheres Material als Erasmus. Von den soeben in der Anmerkung namhaft gemachten Schriften benutzt er keine einzige. Bei seiner grossen Belesenheit ist das wohl ein Beweis, dass keine von

id extra controversiam positum habemus: totam fidei nostrae historiam succincte distinctoque ordine hic recenseri, nihil autem contineri quod solidis scripturae testimoniis non sit consignatum. Quo intellecto, de autore vel anxie laborare vel cum aliquo digladiari, nihil attinet....“

¹¹⁾ Wieder abgedruckt (ich weiss nicht, ob unter Änderungen oder ohne solche) 1662; auch in den gesammelten Werken tom. VI. — Es fehlt aus der Zeit vorher nicht an Schriften über das Symbol. Aber dieselben sind hier schwerlich der Berücksichtigung wert. Ich gestehe, dass ich die wenigsten kenne. Ihre Titel verraten, dass sie keine Untersuchungen über die Entstehungsgeschichte desselben und seinen geschichtlichen Sinn enthalten. Sie sind erbaulicher oder dogmatischer Natur und würden nur dann Beachtung verlangen, wenn ich die Geschichte der kirchlichen Bedeutung des Apostolikums auch in der protestantischen Zeit verfolgte, was ich nicht im Sinne habe. Ich notiere also nur folgende Titel. Zunächst nach Jac. Guil. Feuerlini *Bibliotheca symbolica evangelica lutherana*, ed. J. B. Riederer, Nürnberg 1748: 1) *Urb. Rhegius, Symboli christianae fidei ὁλως s. commentariolus ex intimis scripturae divinae sacris depromptus sine quo ut hactenus latuit articulorum christianae fidei germanus intellectus ita nunc maxime utilis ac necessarius christianis omnibus*, Hagan. 1527 (s. Sectio I, Nr. 186), 2) *Jo. Garcaei enarratio symboli apostolici*, Witteb. 1566 (Nr. 188), 3) *Nic. Selnecceri symbolorum apostolici, Nicaeni et Athanasiani exegesis*, Lipsiae 1575 und wieder 1577 (Nr. 181), 4) *Expositio symboli apostolici desumpta ex concionibus catech. Casp. Oleviani*, Francof. 1580 (Nr. 189), 5) *Lamb. Danaei explicatio symboli apostolici*, Genév. 1592 (Nr. 173), 6) *Christoph. Pelargi schola fidei in qua brevissime exponuntur symbola apostolicum, Nic., Ath., Ephes. etc.* Francof. 1601 (Nr. 180), 7) *Joh. Schmidtii symboli apostolici διαφωσις scholastico-methodica*, Argent. 1635. Es ist zu vermuten, dass hier überall der Ursprung des Symbols von den Aposteln als mehr oder weniger unsicher behandelt wird. Allerdings bemerkt Riederer nur zu einer Schrift, die er in einer Klammer erwähnt (bei Nr. 172: *Joh. Pollicarii, Pred. zu Weissenfels, der h. 12. Aposteln Ankunft, Beruf, Lehre, Leben u. sel. Absterben*, Wittenb. 1549), hier werde in der Vorrede das symbolum apostolicum empfohlen „sive illud apostoli, quod multi patres crediderint, sive posterius eorum ex sacra scriptura concinnaverint“. Auf Grund meiner Sammlungen oder Notizen weise ich selbst noch auf folgende Werke hin: 1) Erleuterung und auslegung des andren gesetzes im Symbolo. Wir glauben all an einen Gott etc., darauss erwiesen wird, das Jesus Christus unzertheilig unser Herr und Gott sei. O. O. u. J., (wohl 16. Jahrh.; vergl. eine ähnliche Schrift von Chytraeus, Wittenb. 1584, bei Feuerlin Nr. 199, oder ferner: *Dan. Cramer, Schola profetica articulorum symboli apostolici*, 2 voll. Hamburg 1609—15, oder das polemische Werkchen des *Henr. Echartus: Theologia Calvinistarum in articulis symboli apostolici una cum solida refutatione*, Jenae 1606. Solche Schriften bezeugen in ihrer Art die erneute theologische Achtsamkeit auf das Symbol, über dessen Geringschätzung im Ausgange des Mittelalters seitens gerade der Theologen man *Monrad a. a. O.*, S. 169—70 nachlesen mag), 2) *A. Corvinus, Expositio decalogi, symboli apostolici, sacramentorum et dominicae orationis* Viteb. 1537 (wohl ein Katechismus), 3) Auslegung des Glaubens, welcher das Symbolum Apostolicum genannt wird, in 20 Predigten durch *Georg Major*, Wittenb. 1554 (1. Ausg. 1551). Es ist deutlich zu erkennen, dass Major von Erasmus abhängig ist; s. besonders die zweite Predigt. — Von katholischer Seite vergl. *Hessels: Brevis et cath. symboli apost. explicatio* ed. II, Lovan. 1562 (Feuerlin, Nr. 187), *Clemens Monilianus, de symbolo apost.* (in „*Catholicarum institutionum ad theologiam christ. compendium*“, Romae 1564), sodann besonders *Rob. Bellarmini expositio symboli apostolici*, Colon. 1617.

ihnen zu grösserem Ansehen gelangt war. Dagegen erwähnt er mannigfach gelegentliche Äusserungen älterer protestantischer und zumal auch mittelalterlicher Theologen. Die Meinung des Valla hatte doch auch bei einzelnen protestantischen Theologen Anklang gefunden; so bei Joh. Rud. Lavater und Matth. Parker, deren Werke über den *descensus Christi ad inferos* weit verbreitet gewesen sind. Beide äussern sich nur nebenher über ihre allgemeine Anschauung hinsichtlich des Apostolikums, aber Vossius findet ihre Meinung bemerkenswert genug, um sie eigens zu kritisieren.¹²⁾ Ob er von Valla Specielleres weiss, ist nicht auszumachen. Er erwähnt ihn einmal § 8, aber nur um zu bemerken, dass nach ihm auch Erasmus, sowie Polydorus Virgilius Urbinas gezweifelt hätten, ob wirklich die Apostel das Symbol aufgestellt hätten. Von Erasmus kennt oder citiert er übrigens nichts, als seine Äusserung in der *praeatio ad lectorem paraphrasis Matth.* und seine Rechtfertigung gegenüber den Pariser Theologen mit Bezug auf diese Äusserung. Im allgemeinen kann man aus der Schrift des Vossius ersehen, dass die protestantischen Theologen den apostolischen Ursprung des Symbols mindestens dahingestellt sein liessen (verfochten dürfte ihn ausser den Magdeburger Centuriatoren — s. *Centur. I, lib. II, cap. IV*; in der Baseler Ausgabe, 1562, tom. I, pag. 65 bis 67 — kein einziger haben!)¹³⁾, dass dagegen die katholischen Theologen durchgängig fortfuhren, die „kirchliche Lehre“, wenn auch nicht gerade die Legende, dass jeder einzelne Apostel einen Artikel beigesteuert habe, zu verteidigen.¹⁴⁾ Vossius kritisiert die Argumente der Verteidiger; er sieht keinen Grund ein, weshalb die Apostel ein Symbol sollten aufgestellt haben; weder bedurften sie selbst eines solchen, als ob sie ohne das „unsicher“ über die richtige Lehre hätten sein können, noch bedurften die ersten Gemeinden eines solchen. Wenn Rufin den Ausdruck „*symbolum*“ durch „*collatio*“ wiedergebe und wenn er daran die Erzählung von der Stiftung durch die Apostel anknüpfe, so setzt Vossius die richtigere und zweifellos ursprüngliche Fassung des Ausdrucks (*symbolum* = *tessera*) dawider ein und zeigt, dass keinerlei glaubwürdige Nachricht von der vermeinten Aktion der Apostel vorliege. Seine eigene Ansicht entwickelt er zuletzt unter Benutzung der Andeutungen des Rufin hinsichtlich der Differenz der verschiedenen Formeln in seiner Zeit. Er ist der Erste, der auch die Katechesen des Cyrill heranzieht. Wenn Rufin von einem Symbol „der orientalischen Kirchen“ spreche, so meine er nicht etwa das Nicaenum oder das Constantinopolitanum. Das Nicaenum könne aber ein Wink sein zur Rekonstruktion des alten orientalischen Symbols. Wenn man abziehe, was darin sich speciell gegen den Arianismus richte, so habe man vermutlich die alte Formel, § 47. Cyrill¹⁵⁾ habe diese vielleicht einigermassen erweitert, § 47 fin. vergl. mit § 51 fin. Da in Jerusalem eine andere Formel geltend gewesen sei, als unser Apostolikum, vollends

¹²⁾ Lavater war der Schwiegersohn Zwinglis. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er indirekt die Auffassung eben dieses Reformators verrät!

¹³⁾ Diese immerhin bemerkenswerte Haltung war begründet in der Abneigung gegen den Gedanken einer „apostolischen“ Tradition ausserhalb der Schrift. Es handelt sich dabei im Grunde nur um eine Stimmung.

¹⁴⁾ Der *Catechismus romanus* lehrt ausdrücklich die apostolische Abfassung, verteilt die Artikel doch aber nicht mehr mit Namen auf die einzelnen Apostel (I, 1, 2 u. 3); diese Ermässigung der Lehrweise hat sich überall behauptet.

¹⁵⁾ Vossius sieht die grosse Verwandtschaft, die zwischen dem Symbol in den Katechesen des Cyrill und dem Constantinopolitanum besteht. Indem er die Möglichkeit offen hält, dass die Katechesen uns in einer überarbeiteten Form vorlägen (er meint, Cyrill könne selbst sein Werk einer Revision oder Erweiterung unterzogen haben), deutet er an, dass das Symbol von Jerusalem nach 381 in seiner Schlusspartie im Anschluss an das Constantinopolitanum erweitert worden sein könnte.

wenn Cyrill sich berechtigt erachtet habe, dieselbe zu erweitern, so sei das ein Beweis, dass unser Apostolikum unmöglich von den Aposteln könne gestiftet sein, ja auch, dass zur Zeit des Cyrill dort noch keine sakrosankte Formel existiert habe. Ohne einen eigentlichen Beweis dafür anzutreten, präzisiert Vossius seine Auffassung von unserem Apostolikum dahin, es sei „*ab episcopo et clero romano neque id uno tempore, sed currentibus seculis paulatim compositum*“. Übrigens sei im 4. Jahrhundert in Rom schon so lange eine tessera vorhanden gewesen, dass man habe glauben können, dieselbe sei ihrem Ursprunge nach apostolisch.

Wiederum neues Quellenmaterial brachte die bald nach den Dissertationes des Vossius erscheinende Abhandlung von Jac. Usserius: *De romanae ecclesiae symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis diatriba*, 1647 (in der neueren Gesamtausgabe seiner Werke VII, 297 ff.). Usher beginnt mit der Mitteilung zweier übereinstimmender Symboltexte, der eine griechisch, der andere lateinisch verfasst, die er handschriftlich entdeckt hatte und die ihm die altrömische Formel zu sein dünkten; es sind die Texte in dem sog. Psalterium Aethelstani und im Codex Actuum Laudianus. Er nützte seinen Fund doch nicht so aus, wie vielleicht damals schon möglich gewesen wäre. Nicht einmal das beweist er ausdrücklich, dass es die altrömische Formel sei, die er gefunden: es ist, wie wenn ihm dieser Gedanke selbstverständlich sei. Allein er giebt ihm dann auch keine Folge, indem er sich daran genügen lässt, zu konstatieren, dass diese Formel so gut wie identisch sei mit derjenigen bei Maximus von Turin, Augustin in der Schrift *de fide et symbolo*, Marcell von Ancyra in seinem Briefe an Julius von Rom, Petrus Chrysologus von Ravenna u. a. Daneben giebt er dann auch Proben von solchen Symboltexten, die sich von jenem unterscheiden. Wie das Abendland, so habe auch das Morgenland *duo symbolorum genera* gehabt, *contractius unum, fusius et explicatius alterum*. Usher sagt durchaus nicht, die altrömische Formel sei die Mutterformel für die abendländischen Texte überhaupt. Noch weniger stellt er eine Mutterformel für die orientalischen Symbole auf. Sein Werkchen hat darum doch nur den Wert, in höherem Masse, als bis dahin erreicht war, eine geordnete Übersicht oder Classificierung der verschiedenen Symbolformen, von denen er auch noch einige mehr als seine Vorgänger (auch Vossius) eruiert hat, zu gewähren. Grösseren Eindruck als seine Abhandlung hinterliess die von Vossius, weil diese das Symbol mehr vom realhistorischen, als vom litterarhistorischen Gesichtspunkte beleuchtet hatte.

Die Verhandlungen über das apostolische Symbol, die im Verfolg des synkretistischen Streites gepflogen worden sind, haben nur wenig Bedeutung gehabt für die Forschung nach dem Symbol. Zur Diskussion stand nicht sowohl die Frage, was das apostolische Symbol sei, als was es für die Gegenwart, insonderheit für die Beurteilung des Katholicismus seitens des Protestantismus, wert sei. Georg Calixt hat es nicht für direkt apostolisch erklärt, wohl aber für eine kurze Summa der biblischen und in specie der apostolischen Lehre, so zwar, dass er urteilte, es enthalte alles, was einem schlichten Christen zu glauben von nöten sei. Für die Theologie enthalte es auch erkennbarerweise die Grundsätze aller christlichen Wahrheit, so gewiss ein Theolog anerkennen müsse, dass eine bestimmte Interpretation, diejenige, welche die alte Kirche ihm auf ihren ökumenischen Synoden, speziell bis zu derjenigen von Chalcedon hin, gegeben habe, dazu gehöre, wenn man sich auf es stellen wolle. Die Gegner, am gelehrtesten Calovius, lassen sich angelegen sein, zu zeigen, dass das Symbol keineswegs „alles“ enthalte, was zum Glauben gehöre. Calov erklärt es für eine „Fabel“, dass es von den Aposteln selbst abgefasst sei: es ist die Tonart, die hier der Musik den besonderen Klang giebt; der Sache nach sagte er damit nichts Unerhörtes oder Anstössiges mehr. Calixt hatte mit seiner Betrachtung des Symbols als eines Inbe-

griffs der christlichen Ideen nicht nur die Auffassung der alten Kirche, sondern auch diejenige der Reformatoren, auch diejenige der evangelischen Theologen bis dahin, für sich. Er zog nur Konsequenzen, auf welche die Reformatoren so wenig wie ihre Epigonen gefasst waren. Es zeigte sich, wie zweischneidig die Formel ist oder sein kann, das Apostolikum enthalte den ganzen Glauben in kompendiärscher Form. Zumal in der Wendung, die dieser Formel von Melanchthon gegeben war. So wie Luther jene These gefasst hatte, lässt sie sich aufrecht erhalten: er hatte das Apostolikum in eigentümlicher Weise als ein „Ganzes“ zu verstehen vermocht, es war ihm nicht eine Sammlung von bestimmten blossen „Einzelheiten“ gewesen, am wenigsten von theologischen Einzelheiten, von besonderen „Dogmen“, welche die Kirche formuliert habe, sondern eine pointierte Skizze des praktischen Gehaltes des Evangeliums, untheologisch, „apostolisch“ wie die Bibel selbst, von der Kirche nicht sowohl erzeugt als empfangen. Ihm lag es nicht zwischen den hadernden kirchlichen Parteien, sondern über denselben, es gehört nach ihm „der Kirche“, eben darum unter den getrennten Kirchen nicht der päpstlichen Kirche, sondern lediglich der evangelischen, denn nur diese lässt es in seiner wahren Eigenart gelten und richtet sich ernstlich danach. Für ihn war das Apostolikum eine Legitimation, um die Anhänger der Papstkirche aufzufordern den Papst zu verlassen und evangelisch zu werden. Melanchthon ist es gewesen, der diejenige Vorstellung aufgebracht hat, welche durch Georg Calixt die gefährlichste praktische Anwendung fand. Ihm zuerst wurde das Apostolikum und seine „Interpretation“ durch die ökumenischen Konzilien der alten Kirche zum neutralen Besitz der hadernden Konfessionen; es wurde ihm zu einer Kollektion der fundamentalen „Lehren“; er sah in ihm bereits wesentlich eine Reihe von „Theologumenen“, so zwar, dass er ganz anders als Luther die Entscheidungen der Konzilien selbständig wertschätzt. Es ist begreiflich, dass seine Betrachtung (sie ist nicht aus einer besonderen Schrift über das Apostolikum zu erheben — eine solche hat er nicht verfasst ¹⁶⁾) —, sondern ergibt sich aus seiner prinzipiellen Lehre über die „articuli fidei“, die sich bei den Gnesio-lutheranern nicht anders als unter den „Philippisten“ durchsetzte, in einem irenischen Theologen einmal diejenigen in der That grundfalschen und den Bestand des Protestantismus aufs höchste bedrohenden Gedanken über die dem Katholicismus zuzuwendende Behandlung ergab, die wir bei Calixt treffen. Merkwürdig ist es nur und ein Beweis, dass Calixt als Theolog meist erheblich überschätzt wird, wenn von ihm kaum nennenswerte Impulse zu gelehrter wissenschaftlicher Erforschung der ökumenischen Symbole, besonders des apostolischen, ausgingen. ¹⁷⁾

¹⁶⁾ Auch nicht in der Catechesis puerilis (Corp. Ref.: XXIII, 117 ff!) — Durch Thieme S. 18 lasse ich mich daran erinnern, dass sich in der „Postilla“ eine Notiz findet, die Melanchthons Vorstellung über die Herkunft des Apostolikums andeutet und deshalb hier nebenbei gebucht sein mag. Es sei „credibile“, dass die Apostel selbst das Symbol „inter se collatis sententiis conscripserint“, ebenso aber auch, dass die „auditores apostolorum“ es aufgesetzt hätten; in letzterem Falle aber werde es auch schon zur Zeit der Apostel, ja als „acceptum ab apostolis“ niedergeschrieben worden sein. (S. Corp. Ref. XXV, 165.) Das ist also dieselbe Betrachtung, die Luther übte — im Äusserlichen! (Von Valla weiss Melanchthon nach der genannten Stelle, dass er behauptet habe, das Apostolikum sei „in synodo Nicaena“ gemacht, „et non esse apostolorum“. Er nennt diese Auffassung, die er wohl durch Erasmus erfahren hatte, eine „stulta fabella“.)

¹⁷⁾ Vergl. über Calixts Standpunkt Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, 2 Bde. (in drei Teilen), 1853—60, speziell I, 472 ff., II, 1, 99 ff., und 2, 175 ff., 211 ff. Wertvoll ist ferner Gass, Gesch. d. prot. Dogmatik II (1857), 102 ff. Über die Gegner s. Henke II, 2, 202, oder 209 ff., Gass S. 184 ff. Im Jahre 1649 edierte Calixt die für ihn massgebenden Symbole, vorab das Apostolikum: Sanctae cath. et apost. ecclesiae ejusque primorum oecumenicorum conciliorum symbola et

Es sind dauernd die Theologen der reformierten Kirche, beziehentl. besonders der englischen Staatskirche, die sich der wissenschaftlichen Geschichtsforschung mit Bezug auf das Apostolikum, wie überhaupt mit Bezug auf das kirchliche Altertum und seine Überlieferungen, am gründlichsten angenommen haben.¹⁸⁾ So wurde von Voetius in Utrecht eine allerdings nur kurze Abhandlung „de symbolo apostolico“ veröffentlicht. In der zweiten Auflage 1648 (s. dieselbe in Gisb. Voetii selectarum disputationum theol. pars I, 64 ff.; die erste, mir nicht zugängliche Auflage erschien 1636) wird von der Arbeit des G. Vossius reichlich Gebrauch gemacht. Irre ich nicht, so ist Voetius der Erste, der ausdrücklich die Taufformel für die Grundlage des Apostolikums oder für das ursprüngliche „apostolische Symbol“ erklärt. Ausführlicher ist das Breviarium de symbolo apostolico von J. H. Heidegger (s. Diss. select. II, S. 627 ff.; Zürich 1680). Doch bringt auch diese Schrift kein eigentlich neues Moment in die Debatte.¹⁹⁾ Man sieht, es hat sich bereits als bewusste „evangelische Gemeinlehre“ festgestellt, dass das Symbol nicht der Form, sondern nur dem Inhalte nach apostolisch sei, und die Evangelischen betonen ihre Lehre der entgegengesetzten katholischen Gemeinlehre gegenüber, um nicht der katholischen Traditionslehre irgend etwas zuzugeben. Besonders Voetius lässt über dieses sein dogmatisches Interesse an dem nichtapostolischen Ursprunge des Symbols keinen Zweifel. Die 1681 zuerst erschienenen, zu wiederholten Malen neu aufgelegten Exercitationes in symbolum quod dicitur apostolorum von H. Witsius in Francker suchen ihre Hauptaufgabe in der Auslegung. Dieses, dass man auch im geschichtlichen, nicht bloss im erbaulichen Sinne mit Interpretationen des Symbols Versuche begann, ist der wichtigste neue Umstand, den wir aus dieser Zeit für die Entwicklung der Forschung zu vermerken haben. Noch heute mit Recht weithin bekannt und geschätzt ist das Werk des J. Pearson (Bischof von Chester), Exposition of the Creed. Dasselbe erschien zuerst in London, 1659. Nach der fünften englischen Ausgabe erschien 1691 in Frankfurt a. O. eine lateinische Übersetzung, die das Buch besonders auch auf dem Kontinent einfluss-

—
 confessiones latine . . editae (ein zweiter Abdruck hinter der Widerlegung Wellers; s. den genaueren Titel dieses über achtzig Druckbogen füllenden Werkes bei Henke II, 2, S. 211, Anm. 4). In der Kürze einiges über die Stellung der Parteien in der besonderen Schätzung des Apostolikums in dem Aufsätze von Gass: „Die Stellung des apostolischen Symbols vor zweihundert Jahren und jetzt“, Zeitschr. f. Kirchengesch., herausg. v. Brieger III (1879), 63 ff. Ich halte eine Revision der, was ihre Gelehrsamkeit anlangt, musterhaften Forschungen von Henke und Gass nach der Seite, dass die prinzipiellen Maßstäbe Calixts und seiner Gegner geprüft und auf ihre geschichtlichen Zusammenhänge untersucht werden, für keineswegs überflüssig. Was ich oben im Texte angedeutet habe, findet seine Rechtfertigung in meiner oben Anm. 7 genannten Schrift über Luther (über Melanchthons Auffassung s. dort speciell S. 54, Anm. 31), und in meiner „Vergl. Confessionskunde“ I, 44 ff. — Einige besondere Schriften über das apostolische Symbol im Sinne des Calixt (von Alard Vaek 1654, Friedr. Ulr. Calixt 1691, Barth. Niemeyer 1693) nennt Feuerlin-Riederer, Nr. 190, 196 und 204. Gegenschriften specieller Natur s. ebendort, z. B. Nr. 227. Eine disputatio inauguralis, die zu Helmstädt 1706 unter dem Präsidium des Jo. Andr. Schmidius von Jon. Conr. Schramm gehalten wurde, handelt de symboli apostolici in Talmude rudibus, ib. Nr. 226.

¹⁸⁾ Der Verdienste der englischen Theologen gedenkt auch J. G. Walch Bibliotheca theologica selecta I (1757), 308 ff. Man wird dort mancherlei Namen finden, die ich übergehe. (Dieses Werk ist neben dem von Feuerlin immer zuerst zu nennen, wenn man die Nomenklatur der älteren Litteratur zur Symbolik erfahren will.)

¹⁹⁾ Von dem Kollegen Heideggers bei der Abfassung der formula consensus Helvet., Lucas Gernler, erschien ebenfalls eine Abhandlung de origine symboli apostolici, Basil. 1660, die H. benutzt; ich kenne sie sonst nicht.

reich machte²⁰⁾. Pearson geht merkwürdigerweise ohne jede Einleitung, d. h. ohne jede Ausführung über die Entstehung des Symbols alsbald an die Auslegung des ersten Artikels heran. Er erläutert Wort für Wort, sehr weitläufig, aber auch bewundernswert sorgfältig, aus der Bibel Alten und Neuen Testaments, nicht minder aus der patristischen Litteratur, eine Fülle von Stellen, die zur Erläuterung reichen können, herbeibringend. Seine Methode ist freilich eine gänzlich abstrakte, dennoch fördert er viel bleibend brauchbares Material. Indem er Zeit und Ort des Ursprungs der Formel überhaupt nicht bestimmt, das Symbol also gewissermassen wie eine zeitlose Grösse behandelt, so liegt die Grenze seiner Interpretationskunst ja klar vor Augen. Es ist noch keine eigentliche Exegese des Symbols, die er liefert, sondern vielmehr eine Sammlung von dicta probantia aus der h. Schrift und den Schriften der Kirchenväter zu Begriffen, die deutlich von ihm a priori konstruiert sind. Dennoch ist sein Werk keine Interpretation des Symbols nach den Bedürfnissen des Dogmatikers seiner Gegenwart. Soweit er den Massstab des Historikers anzuwenden versteht, hat er ihn angelegt. Sein Werk ist, mit anderen Worten, keine Tendenzarbeit, weder eine theologische Parteischrift, noch ein Erbauungsbuch; es ist ein schlichtes Instruktionswerk im gelehrten Sinne.

Sogleich der Beginn des achtzehnten Jahrhunderts brachte — ebenfalls aus England stammend — ein sehr wichtiges Werk, ja dasjenige, welches wohl den grössten Einfluss auf die Anschauungen über die Geschichte des Symbols gewonnen hat: P. King, *The history of the Apostles creed, with critical observations on its several articles*, London 1702, ins Lateinische übersetzt zuerst Lipsiae 1706. Die mir vorliegende erste lateinische Ausgabe kennt oder verrät den Verfasser noch nicht; eine Neubearbeitung derselben, die zu Leiden 1765 erschien, nennt ihn noch bloss in der Vorrede, doch hatte ein Abdruck, Basel 1750, auch schon im Titel angegeben, um wessen Werk es sich handle: P. King war „Kanzler von England“. ²¹⁾ Der Verfasser lobt die Arbeit, welche die Theologen dem Symbole gewidmet, mit vollen Worten. Er deutet jedoch sogleich an, dass er selbst bei der Behandlung desselben einen höheren, freieren Standpunkt einzunehmen gedenke. In der That ist er der Erste, der das Symbol in dem Sinne „historisch“ ins Auge fasst, dass er sagt, das Symbol dürfe nicht nach der Bibel gedeutet werden, sondern nur nach der Theologie seiner Verfasser. Er will es ausdrücklich dahingestellt sein lassen, ob es in Übereinstimmung mit der h. Schrift sei. Der Ausleger desselben habe lediglich herauszustellen, was es thatsächlich lehre, er dürfe sich als evangelischer Christ vorbehalten, es letztlich abzuweisen. Die Theologen waren stillschweigend von der Voraussetzung ausgegangen, das Symbol sei in seiner Art ohne Zweifel ein korrekter Ausdruck des christlichen Glaubens. Auch die orthodoxen Gegner des Calixt haben keinen anderen Gedanken gehabt; nur über den Umfang, in welchem es den rechten Glauben zum Ausdruck bringe, war Streit gewesen. King erklärt, er wolle nichts weiter, als „wenn das möglich sei“, die „Urheber und Bauleute“ des Symbols aufzeigen, ferner „die Zeit, der die einzelnen Artikel den Ursprung verdanken, die Absicht und Ge-

²⁰⁾ Der Übersetzer, der sich nicht nennt, war Sim. Joh. Arnold; s. darüber die neue Auflage dieser lateinischen Ausgabe, welche P. E. Jablonski besorgte 1741. (Ich bediene mich der Ausgabe von 1691: siebenhundert Quartseiten!) — Eine Auslegung, die ich um ihres berühmten Verfassers willen nenne, ohne sie selbst gesehen zu haben, ist das Werk des Moses Amyraldus, *Exercitationes in symb. apost.*, Salmur. 1663.

²¹⁾ Warum das Werk ursprünglich anonym war, ist unklar; zu vermuten ist wohl, dass der Verfasser Unannehmlichkeiten für sich von demselben erwartete. — Wie ich aus der Vorrede der Ausgabe von 1765 entnehme, war das Werk auch ins Holländische übersetzt.

legenheit ihrer Zusammenstellung, Sinn und Bedeutung, den die einzelnen bei ihren Urhebern gehabt“. King lässt das Symbol zuerst in einer kurzen und unbestimmten Form existieren. Irgendwie haben schon die Apostel selbst ein *symbolum* den Täuflingen tradiert, aber dasselbe betraf nur die „Hauptsachen“, King nennt als solche Kap. 1 § 26: „die Existenz Gottes, die Trinität, die Bedeutung Jesu als Messias und Heiland, die Sündenvergebung und die Auferstehung der Todten“. Sie tradierten nicht stets dieselbe Formel. So entstanden die verschiedenen Relationen über das Symbol, die doch letztlich überall dieselbe „Essenz“ verraten. Schrittweise wuchs das Symbol, hier um diesen, dort um jenen Artikel bereichert, bis es zum Stehen kam. Seit Erasmus ist es bemerkt worden, dass das Symbol u. a. auch den Namen „*regula fidei*“ führe. King meint auch, dass die Begriffe *symbolum* und *regula fidei* sich deckten, und er brachte es durch sein Buch zu einer Art „anerkannter“ Theorie, dass das Symbol, wie es vorliegt, zu verstehen sei als aus einer ursprünglich formal freien, sachlich doch einheitlichen Glaubensregel hervorgewachsen. Sollicitierend für die Entwicklung der Formel waren die Häresien. Diese Idee war freilich auch keine neue (schon bei Erasmus steht sie am Horizont!). Aber King hat sie zuerst systematisch durchgeführt und aus der Vagheit, mit der man sie bisher behandelt hatte, zur bestimmten Hypothese, die er durchprobt in allen Einzelheiten, erhoben. Ich kann nicht finden, dass King in jeder Beziehung einen Fortschritt der Forschung repräsentiert. Er reflektiert nicht auf die Zusammenhänge der mancherlei Formeln unter sich, die Aufgabe einer litterarischen Vergleichung derselben hat er gar nicht angefasst. Auch die Frage nach dem bestimmten Orte und der bestimmten Zeit, wo unser Apostolikum als solches aufgekommen, wo es in seinem jetzigen Wortlaute als Ganzes zuerst in Geltung gelangt sei, legt er sich nicht vor. Nur die Frage streift er, seit wann und wo zuerst die Benutzung eines Symbols im regelmässigen Gottesdienste zu konstatieren sei, I, 34 bis 37: er sieht richtig, dass es sich dabei um das „Nicaenum oder Constantinopolitanum“ handelt; vom Apostolikum bemerkt er dazu, es habe „seinen Glanz und Ruhm“ doch bald „wiedererobert“ — eine Notiz, die nur verrät, dass er die Frage, um die es sich handelt, nicht ernstlich verfolgt hat. King macht weder von den Anregungen, die aus den Darlegungen von Vossius zu entnehmen waren, Gebrauch, noch von denen, die sich bei Usserius ergeben. Der erstere leitete doch auf die Frage, ob nicht Rom der Entstehungsort des Symbols sei, der letztere auf die Frage, ob nicht etwa eine Grundformel aus den mancherlei überlieferten Symboltexten herauszuschälen sei. Unser jetziger *textus receptus* ist für King offenbar seinem Wortlaute nach, nicht sachlich, aber formal, von zufälligem Gepräge; wie gerade dieser Text die anderen verdrängt habe und allgemein gültig geworden sei, das ist ein Problem, welches er gar nicht bemerkt. Seine Anschauung bewegt sich also im allgemeinen auf dem Niveau, welches schon Erasmus zeigt. Aber King hat das Verdienst 1) einer besonders übersichtlichen Darstellung, 2) einer Exegese des Symbols, welche konkret eingeht auf die Häresien, auf welche es im einzelnen gemünzt sei. Er zeigt, wiefern das Symbol alte und junge Stücke enthalte und wie dasselbe wirklich vorgestellt werden kann als allmählig „gewachsen“. Die Exegese, die den bei weitem grössten Teil des Buches füllt, hat durch ihren Scharfsinn und ihre selbstbewusste Sicherheit mit Recht imponiert. King weiss überall ganz präzis zu sagen, wie die einzelnen „Artikel“ bedingt sind. Das hat nicht verfehlt, Eindruck zu machen.²²⁾

²²⁾ Das Kabinetstück Kings ist die Behandlung des Artikels vom *descensus Christi ad inferos*. Derselbe soll gegen die Apollinaristen, die Christus keine rationalis anima zugeschrieben, gerichtet sein. Nach altkirchlicher Anschauung sei der als „*inferi*“ bezeichnete Raum der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen; wer zugab, dass Christus „*ad inferos*“ herabgestiegen sei, konnte nicht Apollinarist

Eine Besonderheit des Kingschen Buches ist die Deutung des Wortes „symbolum“ und die damit zusammenhängende allgemeine Anschauung über die Rolle, welche das Taufsymbolum in der alten Christenheit gespielt habe. King weist auf die symbola der heidnischen Kulte hin; verstanden dort darunter gewesen Geheimworte, Geheimsprüche, Geheimriten etc. Er hält es für eine Imitation dieser in den heidnischen Mysterien vorhandenen Einrichtung, wenn auch die Christenheit ein symbolum, Geheimformel, eine „tessera“, ein Lösungswort der „Eingeweihten“, aufgestellt habe. Der Christ empfing sein symbolum bei der Taufe. King weist diese Betrachtung des Apostolikums übrigens auch nicht örtlich-zeitlich bestimmt nach. Er konstatiert sie etwa seit Tertullian, und man wird denken dürfen, dass er sie auch erst im zweiten Jahrhundert entstanden sein lässt; sie ist ihm eigentlich doch nur gut dafür, die alten (patristischen, katholischen) an das Wort symbolum (collatio) geknüpften Theorien über die Herkunft des Apostolikums zu erschüttern. Darin hatte er aber auch an Vossius schon einen Vorgänger.

Auf lutherischer Seite sind in dieser Zeit nur einige Abhandlungen zu erwähnen. Recht angesehen scheint gewesen zu sein die *Dissertatio historico theologica de conditoribus symboli apostolici*, die am 14. Nov. 1694 in Wittenberg unter dem Vorsitze von Dan. Jo. Georg. Neumann von dem Magister J. B. Sillig verteidigt wurde. Dieses Werkchen erlebte nämlich wiederholte Auflagen.²³⁾ Ich begreife nicht, woher diese unbedeutende Arbeit ihr Ansehen bekommen hat; sie stellt eine polemische Abhandlung wider die katholischen Theologen dar, die immer noch an dem direkt apostolischen Ursprung des Symbols festhielten. Der Verfasser nennt wiederholt die Abhandlungen von Vossius und Usserius und scheint mit dem ersteren gehen zu wollen; seine Meinung kommt nämlich nur negativ, nicht aber positiv zum Ausdruck. Das Interesse des Schriftchens kann nur in seiner polemischen Haltung liegen.²⁴⁾ — Etwas älter und sehr viel gelehrter ist die *Exercitatio de symbolo apostolico* von W. E. Tentzel, 1683 (s. dieselbe in *Tentzelii exercitt. selectae* I, 1—32). Jene soeben erwähnte Wittenberger Dissertation schreibt diese Schrift zum Teil lediglich aus (wie übrigens vom Verfasser auch nicht verschwiegen wird). Tentzel kennt die bis dahin gepflogenen Verhandlungen ziemlich genau. Ausgehend von einer weitläufigen Polemik gegen die katholischen Theologen, besonders gegen Alexander Natalis, kommt er mit § 9 zu einer positiven eigenen Untersuchung, wobei er die mancherlei alten Symbolformeln in einem grösseren Überblick als irgend einer vor ihm (auch als Usserius) miteinander vergleicht und zu dem Schlusse kommt, dass die von Usserius entdeckte altrömische Formel die Grundlage unseres Apostolikums sei. Man denke freilich nicht, dass Tentzel eine methodische Forschung nach der „Urformel“ anstelle. Er unterscheidet im allgemeinen orientalische und occidentalische Formeln und urteilt

sein wollen. King hat überhaupt nur sieben Kapitel; dem descensus ad inferos widmet er ein ganzes, das vierte. Dieser Artikel war seit lange der interessanteste im Symbol. Usserius hat ihm auch eine exquisite Spezialuntersuchung gewidmet (vergl. „Of limbus patrum and Christs descent into hell“, Cap. VIII des Werkes „An answer to a challenge made by a Jesuit“, Works vol. III, p. 278—420). Das Kapitel über diesen Artikel hat dem Werke von King zweifelsohne die grösste Berühmtheit geschaffen. Seine Ansicht galt lange Zeit für die wissenschaftlich nicht anzutastende. Was King über die Einzelheiten der anderen Artikel ausführt, ist vielfach nicht minder anregend — als Einfall.

²³⁾ Vor mir liegt eine Ausgabe von 1711; Feuerlin Nr. 220—222 nennt ausser der ursprünglichen eine solche von 1718 und 1739.

²⁴⁾ Aus einer Notiz in S. 22 entnehme ich, dass einzelne Synkretisten (genannt werden die Königsberger Dreyer und Latermann) mit den Katholiken den unmittelbaren apostolischen Ursprung verfochten haben.

von der „altrömischen“, dass sie „mehr als irgend eine andere“ mit dem jetzigen Apostolikum übereinstimme, § 20. Der Gedanke, dass der Versuch sich vielleicht lohne, die verschiedenen Formeln, wäre es auch nur des Abendlandes, auf eine gemeinsame „Mutter“ hin zu untersuchen, ist ihm so wenig gekommen, als einem anderen Theologen. Es scheint, dass er die altrömische Formel als im zweiten Jahrhundert entstanden (§ 15) sich vorstellt. Ich muss mich wohl vorsichtig ausdrücken, da Tentzel, wie auch seine Vorgänger, sich nicht bestimmt über die Formeln als solche ausspricht, sondern immer den Vorbehalt festhält, es handle sich bei den Indicien für die ältere Zeitbestimmung, oder für den Ursprung der uns bekannten Symbole vielleicht doch nur um eine der Sache nach, nicht aber auch im präcisen Wortlaute damit übereinstimmende Formel. Tentzel polemisiert gegen Vossius, der das Apostolikum erst im vierten Jahrhundert „entstanden“ sein lasse. Allein Vossius ist nicht minder vorsichtig — oder unklar — als Tentzel selbst. Ein specielles Verdienst Tentzels ist der Versuch, die altgermanischen Übersetzungen des Apostolikums für die Geschichte der Formel fruchtbar zu machen. Dieselben gestatten ihm einen Schluss auf die Zeit, seit wann die „forma hodierna“ des Symbols überhaupt bekannt sei. Bei ihrer Bekehrung hätten schon die Franken, wie nicht zu zweifeln sei, von Rom her diese Form empfangen! Im sechsten Jahrhundert also sei dieselbe in Rom bereits vorhanden gewesen. Das bestätige das Psalterium Gregorii Papae. Da Tentzel Leo den Grossen noch die altrömische Formel vertreten lässt, so muss er der Meinung sein, die forma hodierna sei zwischen 450 und 550 entstanden. Dass sie in Rom um diese Zeit entstanden sei, sagt er doch nicht disertis verbis! Tentzels Arbeit ist ihrem Umfange nach mit derjenigen von Vossius und Usserius zu vergleichen und sie ist beiden an Umsicht durchaus ebenbürtig; sie ist eine Ehre für die lutherische Theologie der Zeit.²⁵⁾

Ich gehe nun rasch auf die Erneuerung der Forschung über das Apostolikum in unserem Jahrhundert, zumal in den letzten Jahrzehnten, über. Mit dem Werke von King erschöpfte sich das wissenschaftliche Bedürfnis hinsichtlich der Fragen nach dem Ursprung und nach der geschichtlichen Bedeutung des Apostolikums auf eine lange Zeit. Der Pietismus unterstützte eine relative Gleichgültigkeit gegen das Symbol. Gottfr. Arnold meint, vor dem dritten Jahrhundert habe es überhaupt keine Symbole gegeben und dieselben seien eine Erfindung des Klerus, um so das Joch seines theologischen Verständnisses allen aufzuerlegen. Diese Meinung fand freilich keinen Anklang. Aber neue Gesichtspunkte über diejenigen hinaus, die besonders King vertreten hatte, fand man nicht. Die gelehrte Familie der Walchs hat auch dem Apostolikum ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Der Vater, Joh. G. Walch in Jena, bot in seiner *Introductio in libros eccl. luth. symbolicos*, 1732, mit einer lesenswerten gründlichen Übersicht über die Geschichte der Forschung eine Erklärung der Entstehung des Symbols im Sinne von King (vergl. S. 87—121). Er macht eine Anzahl Schriften namhaft, die ich oben nicht besprochen habe, da ich nur den monographischen Behandlungen des Symbols gefolgt bin und der gelegentlichen Äusserungen schon im siebzehnten Jahrhundert Legion ist. Da keiner der namhaften Theologen, die sich in dieser letzteren Weise über die Entstehung des Symbols haben verlauten lassen (Suicer, Basnage, Bingham, etc. etc.), eine besondere Meinung verrät, glaubte ich sie

²⁵⁾ Vergl. noch Aeg. Strauchii *historia symb. apost.* Witteb. 1675, Balth. Bebelii *synopsis historiae et doctrinae symbolorum antiquissimorum et recentioris s. Aug. Confess.*, Lips. 1690. (Erwähnt von Feuerlin, Nr. 219 u. 183.) — Von dem Wittenberger Theologen Joh. Deutschmann, dem unermüdenlichen Vertreter der theologia paradisiaca (s. über ihn und diese seine Specialität Tholuck, *Geist d. luth. Theol.* Wittenbergs, S. 221 ff.), dem Verfasser der „*Antiquissima theologia positiva primi theologi Adami*“, existiert auch eine Schrift „*Symbolum apostolicum Adami Gen. III**“, 1694 (Feuerlin Nr. 225).

übergehen zu sollen. Chr. W. Fr. Walch in Göttingen gab eine *Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum saeculorum maxime collecta*, 1770, heraus. Dieses Unternehmen war dankenswert, da es eine gute Übersicht über das zu berücksichtigende Material gewährte. Das Buch war sorgfältig und bringt u. a. auch die Textkritik der Formeln in Anregung. Der unbekannteste der drei Walchs, Joh. Ernst Immanuel Walch in Jena, verfasste ein (mir nicht zu Gesicht gekommenes) Schriftchen: *Antiquitates symbolicae quibus symboli apostolici historia illustratur*, 1772. Nicht ohne Wert ist J. R. Kiessling: *Historia de usu symbolorum, potissimum apostolici, Nicaeni, Constant., Athanas. in sacris tam veterum quam recentiorum publicis*, Lips. 1753. Ich nenne ferner noch J. A. Ernesti: *Praelectiones in libros eccl. luth. I, continens tria symbola oecumenica*, Aug. Confess. et Apol., ed. Redling. Das Werkchen gehört freilich erst seit 1878 der Litteratur an. Aber es stellt ein Kollegienheft Ernestis dar, welches zum hundertjährigen Jubiläum der Nachschrift desselben von dem dormaligen zufälligen Besitzer herausgegeben worden ist. Es gewährt ein gewisses Interesse, da es etwa die Durchschnittskenntnis und -vorstellung von der Entstehung des Apostolikums zu Ende des vorigen Jahrhunderts vor Augen bringt.

Wenn ich vorhin von einer „Erneuerung“ der Forschung über das Apostolikum in unserer neuesten Zeit sprach, so dachte ich, wie jeder vorausgesetzt haben wird, in erster Linie an die Arbeiten von C. P. Caspari. Ehe ich jedoch über diese so weit Bericht erstatte, als hier in der Einleitung am Orte ist, wird es richtig sein, kurz den „Stand“ der Frage in der Zeit zunächst vor denselben zu bezeichnen. Durch eine gewisse Gründlichkeit und Klarheit ausgezeichnet ist die Darstellung und Behandlung des Problems bei E. Köllner: *Symbolik d. luth. Kirche*, 1837, S. 6—28. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich diese nicht ungelehrte Skizze für einflussreich halte bis auf die Zeit, wo Casparis Studien bekannt wurden. Köllner operiert lediglich mit dem Materiale der älteren Theologen, und seine Auffassung verrät auch nur ein geringes Mass von Originalität, aber er bietet seine Erörterung in guter, bequemer Übersichtlichkeit; dazu trägt er alles so vor, als ob Zweifel nicht wohl möglich wären. Das Symbol ist hervorgewachsen aus der Taufformel, indem man auf Grund dieser zuerst Fragen an die Täuflinge richtete. „Die Form der Formel, wie sie dem Wesen nach immer gleich gewesen ist, konnte gar nicht anders werden, als sie geworden ist.“ Bezweckt war mit dem Bekenntnisse, welches man den Täuflingen abverlangte, nur eine Sicherstellung der Kirche im positiven Sinne. „Ganz unvermeidlich“ erhielt das Bekenntnis aber schon bald eine Spitze nach aussen, wider die anderen Religionen. Das gab den Anlass zu Erweiterungen des Bekenntnisses. „Zum Gegensatze nach aussen trat nun aber bald ein Gegensatz nach innen. Es erwachte ein dogmatischer Geist, mit ihm Streit in der Kirche.“ Man erweiterte das Bekenntnis „ganz unwillkürlich“, nicht überall in gleicher Weise, aber doch in grosser Übereinstimmung. Der Name *symbolum* ist erst verhältnismässig spät, etwa im Beginne des dritten Jahrhunderts — aber doch noch nicht bei den grossen Theologen dieser Zeit (nach Köllner ein Beweis, dass der Gegensatz „nach innen“ damals noch nicht betont wurde!) — zu konstatieren; er lässt das Bekenntnis als eine Losung der Kirche wider die Häresie erscheinen (*symbolum* = *signum*, *tessera*). Das erste eigentliche „Symbol“ war die Formel des Konzils von Nicaea. „Gleichwohl behielt man die apostolische Formel nicht nur bei, sondern sie erhielt nun eben notwendig im Gegensatze zur neuen eine um so grössere Bedeutung und eine erweiterte Bestimmung.“ Jetzt wurde es „gewöhnlich“, auch sie *symbolum* und zwar sie nun das *symbolum apostolicum* zu nennen. Gerade unter dem Gesichtspunkte ihres Zweckes als Symbol blieb sie im Flusse, erfuhr immer noch Umprägungen im Ausdrucke, zumal noch Zusätze und zwar noch immer keineswegs überall in gesetzlicher Übereinstimmung. „So natürlich dies alles scheint,

so wenig kann darum eigentlich von einer Urformel die Rede sein, wie sich auch ein innerer organischer Entwicklungsgang unmöglich genau angeben lässt, während wir andererseits gleichwohl recht wohl begreifen, wie Erweiterung und Verschiedenheit, kurz das Symbolum in allen seinen Formen entstanden ist, in denen es erscheint.“ Köllner will nicht alles am Apostolikum aus dem Zwecke, ein „Symbol“ zu sein, erklären — das meint er, wider King betonen zu müssen —; so wie es sich schon in apostolischer Zeit in der kürzesten Gestalt frei fixiert hatte, war es bloss thetisches Bekenntnis und das blieb es auch in gewisser Weise stets, daher es auch immer seine Rolle bei der Taufe behielt. Auf Detail lässt Köllner sich nicht ein. „Die Form, in der das Symbolum jetzt gangbar ist, scheint erst sehr spät entstanden zu sein.“ Die letztere Wendung wird doch in einer Anmerkung (S. 19) etwas näher ausgeführt. Die altrömische Formel „scheint“ die Grundlage des jetzt gültigen Textes, wie überhaupt aller abendländischen Formen des Symbols. Wann das altrömische Formular, welches danach also doch, wenn auch in lokal beschränktem Sinne, in seinem Wortlaute als eine Mutterformel betrachtet werden soll, entstanden sein möchte, fragt Köllner sich nicht. Er verfolgt die angeregte Idee über die Stellung dieses Textes als solchen überhaupt nicht. Unser jetziges Apostolikum ist wahrscheinlich eine gallische Formel, wiewohl es zuerst in Britannien in einem „psalterium vom Papste Gregor“ zu konstatieren ist. „Gerade Gregor that so viel zur Ausbreitung des Christentums in Britannien. Seine Prediger gingen durch Gallien; so kam es nach Britannien.“²⁶⁾ Später dann auch nach Rom, was „durch den lebhaften Verkehr mit Gallien“ sich erklärt. „Die Vollendung unserer jetzigen Formel scheint also in das 6. und 7. sec. zu fallen.“ — Mag Köllners Auseinandersetzung dafür gelten, den Stand der Frage, soweit direkt die Entstehung des Apostolikums ins Auge gefasst wird, in der Mitte etwa unseres Jahrhunderts zu repräsentieren, so ist doch nach einer Seite eine Ergänzung notwendig, um den Boden, auf den Caspari trat, zu bezeichnen. Ich meine die Kontroverse über das Verhältnis von Symbol und heil. Schrift. Dieselbe greift in manchen Beziehungen weiter, als die rein geschichtliche Fragestellung, die mich angeht. Sie läuft aus in dogmatische Erwägungen. Wie seit früh, meist unausgesprochen, das protestantische Interesse an der Frage nach dem Alter und der Herkunft des Symbols getragen war von dem Wunsche, der katholischen Schätzung der Tradition nichts zugeben zu brauchen, so war zugleich stillschweigend vorausgesetzt, dass die heil. Schrift von allem Anfang an die positive Autorität für die Christen gewesen sei. Meist betrachtete man sachlich das Symbol als einen „Auszug“ aus der Bibel. Eigentlich nur King hat den Gedanken ins Auge gefasst, dass es vielleicht nicht völlig korrekt sei, gemessen an der Schrift. Es ist Lessing gewesen, der (in seiner „Nöthigen Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg“, 1778) der Frage eine neue Wendung gab. Er nämlich verfocht bekanntlich die These, dass keineswegs die h. Schrift, vollends unser „Kanon“ als solcher, die älteste Autorität der Kirche gewesen sei, dass hierfür vielmehr die „Glaubensregel“ zu halten sei. Unter diesem Titel verstand er nicht unser Apostolikum — dass der Text desselben nicht so früh nachzuweisen sei, um direkt für „apostolisch“ gelten zu können, ist auch ihm ausser Zweifel, ja es ist ihm „ausgemacht“, dass er erst nach dem vierten Jahrhundert entstanden sei —, vielmehr dachte er an die Vorformen desselben, beziehentl. an „diejenigen Glaubenslehren, welche in den Symbolen der ersten vier Jahrhunderte enthalten sind“: „der Inbegriff jener Glaubensbekenntnisse heisst bei den ältesten Vätern regula fidei“. Diese leitete er nicht aus der Schrift ab, sondern betrachtete sie wie eine Autorität sui generis vor und von gegebener Zeit an noch neben der h. Schrift

²⁶⁾ Gewiss eine wunderliche Idee!

oder dem „Kanon“.²⁷⁾ Seine Anschauung hatte sich nicht durchsetzen können; sie war nicht eigentlich von ihm durchgefochten, sondern eben wesentlich nur „aufgestellt“ worden, der zweite obengenannte Walch war ihm bald entgegengetreten²⁸⁾ und hatte den Eindruck seiner Behauptung ziemlich aufgehoben. In unserem Jahrhundert hatte dann der Bonner Professor Ferd. Delbrück seine Anschauung wieder aufgefrischt und sogar noch überboten, indem er einfach das Symbol als solches an die Spitze aller kirchlichen Lehrentwicklung gestellt, ihm den Rang der höchsten, eigentlich apostolischen Autorität auch formal zugeschrieben und diese ursprüngliche „Glaubensregel“ für der Schrift nicht nur zeitlich voranliegend, sondern auch zweifellos praktisch an Wert weit übergeordnet erklärt hatte. In der letzteren Spitze seiner Ausführungen wird das „dogmatische“ Gebiet berührt. Zum Teile auf diesem bewegen sich auch die „Drei theol. Sendschreiben an Herrn Dr. Delbrück“, welche K. H. Sack, C. J. Nitzsch u. F. Lücke unter dem gemeinsamen Titel „Über d. Ansehen d. h. Schrift u. ihr Verhältnis z. Glaubensregel“ 1827 erscheinen liessen.²⁹⁾ Von Belang ist hier vorwiegend, dass von jenen Sendschreiben ab sich verfolgen lässt, wie die Idee über das Verhältnis von „Glaubensregel“ und „Symbol“ in der alten Kirche sich gegenüber der früheren Fassung modifiziert. Lessing hatte diese beiden Begriffe noch identifiziert, indem er die Mannigfaltigkeit der Ausprägung der gemeinten Grösse unter beiderlei Titel — wie schon bis dahin üblich war — im Auge behielt. Jene Sendschreiben aber leiteten eine Betrachtung in die Wege, wonach „Glaubensregel“ und „Symbol“ vielmehr auseinandergehalten wurden (offenbar im Gegensatz zu Delbrücks Ignorierung der Mannigfaltigkeit auf dem Gebiete der alten „Formeln“). Jetzt wurde es üblich, sich die „Glaubensregel“ vorzustellen als eine Art von ursprünglich ganz freier Formulierung des „christlichen Bewusstseins“. Letzteres wurde aufgefasst als der Absicht nach sich deckend mit dem Inhalte der h. Schrift, als aber noch unsicher im einzelnen, was dazu gehöre. Jeder Theolog durfte noch selbständig formulieren, was „christlich“ oder „apostolisch“ sei, aber die massgebend gewordenen Theologen wollten doch gar nichts anderes, als eben dieses formulieren, und sie zeigen sich dabei geleitet von einem kräftigen common sense. Erst allmählich — seit Konzilien gehalten wurden — wird die Glaubensregel formal fest: die Formeln werden als solche Gesetz und so entsteht allmählich die katholische „Kirchenlehre“. Eine Sache für sich ist das „Symbol“. Es ist das Bekenntnis, welches bei der Taufe abgelegt wurde.

²⁷⁾ Vergl. aus der Litteratur zuletzt Schüle, Lessing u. das Credo, Theol. Studien aus Württemberg Bd. II (1881). Berühmt sind besonders die Thesen: 3 „Die Regula fidei war, ehe noch ein einziges Buch des Neuen Testaments existierte“, 8 „Die Schriften des Neuen Testaments, so wie sie unser jetziger Kanon enthält, sind den ersten Christen unbekannt gewesen; und die einzelnen Stücke, welche sie ungefähr daraus kannten, haben bei ihnen nie in dem Ansehen gestanden, in welchem sie bei einigen von uns nach Luthers Zeiten stehen“, 11 „Nach der Regula fidei sind selbst die Schriften der Apostel beurteilt worden. Nach ihrer mehreren Übereinstimmung mit der Regula fidei ist die Auswahl unter diesen Schriften gemacht worden und nach ihren wenigern Übereinstimmung sind Schriften verworfen worden, ob sie schon Apostel zu Verfassern hatten, oder zu haben vorgegeben wurden“.

²⁸⁾ Chr. W. Fr. Walch, Krit. Untersuchung vom Gebrauche der h. Schrift unter d. alten Christen d. vier ersten Jahrhunderte, 1779. Dawider noch von Lessing († 1781): „Ausschweifung über das Glaubensbekenntnis der ersten Christen“.

²⁹⁾ S. über Delbrücks Stellung u. den Inhalt der „Sendschreiben“ die Abhandlung von F. Sander: Schrift oder Glaubensregel? Eine theol. Fehde aus dem Geburtsjahr der Studien und Kritiken. In dieser letzteren Zeitschrift 1891, 7 ff. Delbrück fasst den Inhalt des Apostolikums sehr frei und unhistorisch auf (S. 21). Weitere Litteratur, die auf diesen „Streit“ speziellen Bezug nimmt, s. bei Fr. Nitzsch, Dogmengesch. I, 245.

Ihm eignet von allem Anfang an ein fixer Charakter, freilich mit örtlichen Verschiedenheiten, darin doch überall sich gleich, dass es sich über der Taufformel erbaute, auch noch lange Zeit „wachsend“, sich „aus der Glaubensregel“ erweiternd, endlich in unserem Apostolikum (im Abendlande) sich halb zufällig abschliessend. Am genauesten ausgeführt erscheint diese Betrachtung vielleicht in Friedr. Nitzschs Dogmengeschichte (I, 1870, § 16 u. § 27 ff.). Doch findet sich hier keine Detailörterung über das Wachstum des Symbols als solchen. Eine Wiederaufnahme der Idee von Chr. W. Fr. Walch, die in Betracht kommenden wichtigsten Formeln zu sammeln, begegnet uns in dem Werke von Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln d. apost.-kath. Kirche, 1842. Der Verfasser bewegt sich ganz in den zuletzt charakterisierten Ideen. Er bildet drei Teile. Der erste unter dem Titel „Symbolum apostolicum“ enthält die ihm bekannten Relationen des Taufbekenntnisses aus der alten Kirche. Der zweite unter dem Titel „Regula fidei der allgemeinen Kirche“ die „freien“ Darstellungen des „christlichen“ Glaubens, der dritte unter dem Titel „Die Symbole der apost.-kath. Kirche“ die von den Konzilien, den partikularen und den ökumenischen, erlassenen Lehrentscheidungen. Hahns kritischer Apparat ist gewiss reichlicher als der von Walch, zuweilen auch nicht so reichlich, sein Urteil im einzelnen ein erwogenes. Eine in der Vorrede für „eines oder einige der nächsten Hefte der theologisch-kirchlichen Annalen“ in Aussicht genommene Untersuchung der „wirklich bis jetzt noch unbeantworteten“ Frage nach dem „Verhältnis des Symbolum apostolicum zur Regula fidei“, wozu die Bibliothek das Material liefern sollte, ist meines Wissens nicht erschienen. Hahn lässt, nach kurzen Andeutungen zu schliessen, die „Glaubensregeln“ sich ebensowohl auf dem „unter dem Namen des apostolischen Symbols bekannten Taufbekenntnis“, welches ihm als „urkirchliche Auslegung der Taufformel“ erscheint, aufbauen, als umgekehrt das „apostolische Symbol“ sich aus den „Glaubensregeln“ erweitern: schade, dass er nicht gesagt hat, in welchem Masse der Formulierung ihm das „apostolische Symbol“ von Anfang an als fix erscheint.

Was nun die Bedeutung der Arbeiten betrifft, welche C. P. Caspari († 11. April 1892) dem Apostolikum zugewendet hat, so ist dieselbe darin zu erkennen, dass durch sie erst im Vollmasse diejenige Kritik in die Wege geleitet worden ist, ohne die man niemals auf sichere Resultate wird hinauskommen. Caspari hat keine zusammenfassende Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Symbols gegeben. Er hat lauter Spezialbeiträge zu einzelnen „Texten“ vorgelegt. Aber gerade dadurch werden seine Arbeiten um so länger ihren Wert behaupten. Sie sind in ihrer Weise klassisch zu nennen und bedeuten fast jede einzelne Fundgrube für unsere Forschung. Man wird sich im weiteren überzeugen, wie sehr ich bemüht gewesen bin, mir nichts von dem entgegen zu lassen, was Caspari, wäre es auch nur gelegentlich, herbeigetragen hat; dass ich seinen Resultaten oft nicht beizutreten vermag, hat mir nie den lebhaften Eindruck seiner unvergleichlichen Sorgfalt beeinträchtigt. Gerade weil es darauf ankommt, ihn überall im Detail zu würdigen, vermag und brauche ich nicht, seine Schriften hier im einzelnen zu charakterisieren. Im Jahre 1866 erschien unter dem Titel „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel I“ als ein „Programm“ der Universität Christiania (an welche Caspari, geb. 1814 zu Dessau, 1847 übergesiedelt war) die erste Sammlung seiner Aufsätze über einzelne Texte. Caspari war seit einer Reihe von Jahren bereits in der norwegischen „Theol. Zeitschrift“, sowie in den „Verhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania“ mit Abhandlungen dieser Art aufgetreten. Was er jetzt in deutscher Sprache bot, um einem „weiteren Kreise“ seine Forschungen vorzulegen, ist zum Teil Übersetzung (und vielfach auch Überarbeitung) jener Studien, über die er im Vorworte einen kurzen Bericht erstattet.

Zu jenem ersten Bande fügte er unter demselben Titel in den Jahren 1869 und 1875 einen zweiten und dritten hinzu.³⁰⁾ 1879 erschien: „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“. Dann 1883: „Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum“. Noch in demselben Jahre: „Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften I: Lateinische Schriften. Die Texte und die Anmerkungen“. Zuletzt, 1890: „Briefe, Abhandlungen u. Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums u. dem Anfang des Mittelalters“. Nicht alle Abhandlungen oder Editionen in diesen Bänden dienen der Geschichte des Taufsymbols, im letzten unmittelbar sogar keine einzige mehr. Aber schon in „Alte etc. Quellen“ zeigte Caspari sich bemüht, seine Studien in weitester Fragstellung der Kirchen- und Dogmengeschichte fruchtbar zu machen. Er hat sich leider zuletzt etwas zersplittert und daher z. B. den zu den „Kirchenhist. Anecdota“ gehörigen zweiten Band nicht mehr herstellen können. Caspari erkannte die Notwendigkeit, das Urkundenmaterial, auf welchem sich eine „Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ aufbauen muss, zunächst ganz anders kritisch zu sichten und zu beleuchten, demnächst auch noch weiter zu bereichern, als es auf Grund der älteren Forschungen vorlag. Er suchte daher für die bekannten Texte womöglich die handschriftliche Grundlage selbst auf; ging das nicht an, so zog er mindestens die ältesten Ausgaben hervor. In immer wiederholten Reisen durchforschte er die Bibliotheken des Nordens und des Südens: bis nach Spanien (Madrid und Escorial), nach England und Russland (Moskau), durch ganz Italien hin (leider nie nach Konstantinopel oder sonst in den Orient!) führten ihn seine Reisen. In überraschendster Weise konnte er bekannte Texte verbessern, unbekannte Texte ans Licht ziehen. Nicht alle Funde waren „wichtig“, kaum ein einziger doch wirklich „gleichgültig“. Die „Texte“ kritisch zu konstituieren,

³⁰⁾ Ich werde dieselben im weiteren einfach als Caspari I, II, III citieren. — Spät erst hat der Autor seine meisten norwegisch geschriebenen Abhandlungen auch gesammelt herausgegeben. Im Jahre 1881 erschienen unter dem Titel „Historisk-kritiske ahandlingar over en del virkelige og formentlige orientalske daabsbekjendelser“ folgende Aufsätze: I Virkelige orientalske Daabsbekjendelser: 1. Daabsbekjendelsen i de apost. Constitutioner S. 4—92; 2. Den jerusalemske Daabsbekjendelse i Biskop Cyrill af Jerusalems Katecheser 92—105; Excurs: Har den jerusalemske Daabsbekjendelsen indeholdt „descensus ad inferos“ S. 106—277. 3. Den antiochenske Daabsbekjendelse to første Artikler i Cassianus's Skrift „De incarnatione domini contra Nestorium“, 277—328. 4. u. 5. De to Daabsbekjendelser, som Epiphanius, Biskop i Salamis paa Cypren, i sin Ἀγκυρωτός (Ancoratus) har meddelt og anbefalet Menigheden i Syedra i Pamphilien til Brug ved Daaben, 329—417. Excurs I: Bemaerkninger til de Ord, hvormed Epiphanius indleder sin laengere Daabsbekjendelse, 418—440; II: Om den Athanasius tillagte Ἐμφυσία εἰς τὸ σύμβολον, 440—500; 6. Det af Conciliet i Nicaea i Aaret 325 opstillede Symbol eller det ældre egentlige Nicaenum 501—559. — En ny tredje Kilde til vor Kundskab om det antiochenske Daabssymbols Ordlyd 559—568; 7. Det af Conciliet i Constantinopel i Aaret 381 opstillede Symbol eller Constantinopolitanum, det yngre, egentlige Nicaenum, 569—607. II Formentlige østerlandske Daabsbekjendelser: 1. Rufins saakaldte „Symbolum orientale“ — Det af Facundus af Hermiane i hans „Epistola fidei catholicae“ anførte Symbol — Leo den Stores Angivelse af det almindelige kirkelige Symbols tre første Led, 608—660; 2. Marcellus af Ancyras Troesbekjendelse i Epiphanius's „Panar. adv. haeress.“, haer. 72, 661—758. Ich habe dieses Buch erst erhalten, nachdem ich meinen ersten Band, so wie er vorliegt, abgeschlossen hatte. Da alle wichtigeren Stücke von Caspari auch in seinen deutschen Schriften irgendwie vorgebracht sind, so habe ich keinen Anlass gefunden, es zu beklagen, dass mir das Werk erst so spät zu Händen gekommen ist. Auch ohne eigentliche Kenntnis des Norwegischen kann man sich so weit durchfinden (zumal derjenige, der schon sachkundig ist), dass man die Hauptsachen erkennt.

war jedoch nur die erste Aufgabe, die Caspari sich gestellt. Zu zweit kam es ihm darauf an, die Texte historisch richtig zu würdigen. Hier traten alle Arten von „Echtheitsfragen“ an ihn heran, hier galt es Zeit, Ort, besondere Umstände der Predigten etc., in denen die Symboltexte auftraten, zu erwägen. Caspari ist sehr umständlich. Man überzeugt sich aber, dass „Umständlichkeit“ das einzige Mittel ist, die oft sehr komplizierten Verhältnisse der Überlieferung zu entwirren. Wer erst durch Caspari mit der Forschung vertraut geworden ist, sieht, dass es der eigentliche Krebschaden aller älteren Forschung war, dass es niemand der Mühe wert gefunden, dem Kleinen die nötige Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Caspari ist mit seinen Arbeiten nicht fertig geworden. Er hat keineswegs alle Texte, die für unsere Forschung von Belang sind, vornehmen können; vielleicht hat er das auch niemals beabsichtigt: man hat den Eindruck, dass er nicht eigentlich methodisch oder planmässig bei der Aufstellung seiner Thematata als solcher vorgegangen sei, dass er sich vielmehr zum Teil von dem Zufalle seiner handschriftlichen Funde hat leiten lassen. Allein die Hauptsache ist, dass er nicht dazu gelangt ist, auch nur im Aufrisse eine zusammenhängende Geschichte des altkirchlichen Symbols zu schreiben. In der Vorrede zu I hat er sich darüber ausgesprochen, wie er zu seinen Studien gekommen sei und was ihm als „Ziel“ vorschwebte. Er ist „ursprünglich durch eigenthümliche kirchliche Verhältnisse Norwegens und Dänemarks“ zu seinen Studien über das Symbol „gedrängt“ worden. Ohne sich darüber weiter auszusprechen — er denkt an den Grundtvigianismus⁸¹⁾ —, hebt er nur hervor, dass er „bald“ dazu gekommen sei, seine Forschungen „in rein wissenschaftlichem und in allgemein christlich- und kirchlichpraktischem Interesse“ zu führen. Als letztes Ziel stehe vor ihm „ein Urkundenbuch zur Geschichte des Taufbekenntnisses und der Glaubensregel, eine Geschichte beider und eine Auslegung des ersteren“. Gemessen an dieser Aufgabe ist das, was er bei seinem Abscheiden der Wissenschaft hinterliess, allerdings nur eine grosse Summe von „Bruchstücken“. Er hat jedoch die wichtigsten Fragen wohl alle einmal berührt. Und wie er sich die „Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ in ihren Grundzügen gedacht hat, kann man doch erkennen, wenn auch nicht in jeder Beziehung gleich klar. In der genannten Vorrede redet er von „dem unendlich reichen und umfassenden, tiefen und fruchtbaren Inhalt des im grossartigsten Lapidarstil gehaltenen und trotz seiner hohen Einfachheit zum Theil nichts weniger als leicht verständlichen Taufsymbols“, sowie von dem „wichtigen apologetischen Momente, das sich an dieses Bekenntnis (und an die ältesten Relationen der Glaubensregel) knüpft“. Man bemerkt hier, was übrigens auch der Titel des Werkes verrät, dass Caspari „Taufbekenntnis“ und „Glaubensregel“ auseinanderhält. So weit ich sehe, hat er das nie zurückgenommen, das Recht dieser Scheidung

⁸¹⁾ Auf diese Bewegung näher einzugehen, habe ich keine Veranlassung. Wissenschaftliche Frucht hat sie nur gebracht, sofern durch sie eben Casparis (gegnerisch gedachte) Arbeiten veranlasst sind. Grundtvig, der „Prophet des Nordens“ (1783—1872) hat über das Apostolikum und die h. Schrift im wesentlichen eine Anschauung gehabt, wie sie (Lessing und) Delbrück vertraten. Er geht doch noch einen Schritt weiter auch als letzterer. Unser Apostolikum als solches ist wörtlich von dem Herrn selbst den Aposteln mitgeteilt worden zu immerwährendem Brauche der Christen bei der Taufe; es gehörte mit zum Taufbefehl, doch sollte es nie „aufgeschrieben“ werden: von Mund zu Mund sollte es sich fortpflanzen und in den Herzen erhalten bleiben. Es ist die höchste, ja letztlich alleinige Glaubensregel, wie in apostolischer Zeit, so jetzt. Vergl. in der Kürze über die ganze durch jenen merkwürdigen Mann in der Kirche Dänemarks und Norwegens angeregte grosse Bewegung J. Kaftan, Grundtvig, der Prophet d. Nordens 1876 (speziell s. S. 20 fl.); oder auch den Artikel von A. Michelsen PRE² V. Gerade um die Zeit, wo Caspari nach Norwegen übersiedelte, stand der Grundtvigianismus mit seiner starken Pointe wider das offizielle Kirchentum in der Blüte.

freilich auch eigentlich nirgends bewiesen. Er ist in Bezug auf den Unterschied selbst im wesentlichen mit all den Theologen, die wider F. Delbrück sich gewendet haben, im besonderen wohl mit A. Hahn, in Übereinstimmung. Von dem „Taufbekenntnis“ sagt Caspari, immer noch in der genannten Vorrede, dasselbe gehe ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und ⁸²⁾ . . . zum grössten Teile auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück, nach dieser in das johanneische Stadium desselben oder auch schon in die zweite Hälfte des paulinischen, wo die Kirche zuerst festere und entwickeltere Verfassungs- und Kultusformen erhielt“. Von dem „verhältnismässig Wenigen“, was später noch zum Taufbekenntnis hinzugekommen sei, bemerkt er, dass auch es „nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen“ sei, sondern „sich auch im Grunde nur, unter verschiedenem äusseren Anlass und Anstoss, aus der vorhandenen Formel . . . herausentwickelt“ habe. „Ja, wer erwägt — so fährt er fort —, wie das Taufbekenntnis in der alten Kirche aller Orten denselben Grundtypus hatte, der wird sich selbst kaum des Gedankens erwehren können, dass dieser Grundtypus oder die ursprüngliche Formel von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen sein müsse, wenn auch nur in irgendwelcher mittelbaren Weise, durch Billigung oder Sanktion des kirchlich Entstandenen, indem ohne eine solche Annahme wiederum die grosse Freiheit nicht wohl zu erklären ist, mit der die alten Kirchen, insbesondere die orientalischen, seinen Wortlaut behandelt haben“. — Die ursprüngliche oder erste „Formel“ als solche weist Caspari nicht nach. Sie ist „natürlich“ im Orient entstanden (III, 138), aber ihren präzisen Wortlaut kennt man nicht. Dagegen kennt man eine sehr früh entstandene Tochterformel, das ist die altrömische in dem Wortlaute, der seit Usserius bekannt und für „altrömisch“ angenommen war. Caspari widmet dieser Formel in III zwei besonders eindringliche Abhandlungen, zuerst, indem er beweist, dass die Formel, welche Marcell von Ancyra in seinem Briefe an Julius von Rom citiert und als „sein“ Bekenntnis bezeichnet, nicht etwa das Bekenntnis von Ancyra, sondern das ihm in Rom bekannt gewordene altrömische Taufbekenntnis sei, sodann, indem er die im sog. Psalterium Aethelstani und dem Codex Laudianus actuum handschriftlich überlieferten Symboltexte als identisch mit demjenigen bei Marcell darthut (so zwar, dass er im lateinischen eine oder vielmehr die offizielle „Übersetzung“ des altrömischen Symbols erkennen lehrt!). Zumal in jener ersten Abhandlung hat er Gelegenheit, seine Vorstellung von dem Unterschiede der „orientalischen“ und der „occidentalischen“ Symbole zu entwickeln. Es handelt sich ihm um einen doppelten „Typus“. Sachlich ganz wesentlich gleichartig, ist doch jedes orientalische Symbol an einer Reihe formeller Eigentümlichkeiten von einem occidentalischen zu unterscheiden. Im Orient ist man „freier“ mit der Urformel umgegangen, nicht ohne doch allenthalben in derselben Manier zu bleiben. Caspari erklärt diese auffallende Unterschiedlichkeit und Einhelligkeit der orientalischen Formeln nicht! Als das im Orient „entstandene“ Taufbekenntnis nach Rom „gebracht“ wurde, änderte man dort allerhand. Die nunmehr zustande gekommene Form hielt man um so höher. Sie ist recht eigentlich als „römische“ Formel im ganzen Abendlande rezipiert worden. Leider hat Caspari auch das nur an einer Reihe von Formeln nachgewiesen oder glaubhaft gemacht. Die Variationen, die man doch vieler Orten im Abendlande anbrachte, sind nicht ganz so systematisch beleuchtet worden, wie man jedenfalls wird versuchen müssen. III, 161, sagt er zusammenfassend über den Ursprung der „altrömischen Formel“: „Nach allem . . . dürfen und müssen wir annehmen, dass das Symbol an der Grenzscheide der apostolischen und nachapostolischen Zeit nach Rom gekommen ist, wesentlich in derselben Gestalt,

⁸²⁾ Hier will er doch nicht mehr behaupten, dass dabei gar keine „Frage“ aufkommen könne, sondern betont nur „seine wissenschaftliche Überzeugung“.

die es im altrömischen Symbol hat, und wohl aus Kleinasien, aus dem johanneischen Kreise, der seine Geburtsstätte gewesen sein dürfte“. Die letzte Bemerkung hier ist als Notiz über Casparis Gedanken interessant, genauer verfolgt und gerechtfertigt ist sie aber nirgends worden! — Die gegenwärtig im Abendlande allgemein rezipierte Form des Apostolikums stammt nach Caspari aus Südgallien. Er lässt es offen, ob Gallien sein Symbol ursprünglich direkt aus Kleinasien oder durch Vermittelung von Rom erhalten habe. Im ersteren Falle glaubt er eine Verdrängung der asiatischen Form durch die römische etwa im 3. Jahrhundert annehmen zu sollen. Jedenfalls ist unser jetziges Apostolikum aus der altrömischen Formel entstanden und zwar aus der lateinischen Gestalt derselben; es hat sich gebildet im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts und zwar „allmählich“. „Gegen Ende des 5. oder im 6. Jahrhundert“ hat das Symbol in dieser Gestalt „seinen Rückweg nach Rom gefunden“. Es ist dort nicht alsbald allein herrschend geworden, sondern hat sich neben dem altrömischen und neben dem sog. Nicaeno-Constantinopolitanum eingebürgert. Dieses letztere Symbol war in Rom, wahrscheinlich um der Arianergefahr, wie sie durch die Ostgotenherrschaft dringend geworden war, zu begegnen, mit dem Ende des fünften Jahrhunderts als eigentliches „symbolum ediscendum“ rezipiert worden. In einer gewissen Nebenstellung hatte sich doch die alte Formel erhalten. Eben bei diesen Gelegenheiten war, vielleicht zuerst durch einen Zufall, auch das südgallische Symbol in Rom in gewissem Umfange in Aufnahme gekommen. Später, wohl im 9. Jahrhundert, ist das Nicaeno-Constantinopolitanum aus der Rolle als Taufsymbolum wieder ganz verdrängt und das „gallische“ Symbol zum Taufbekenntnis als solchem erhoben, d. h. in die Hauptrolle gebracht worden. Es ist ein grosser Übelstand, dass Caspari nur in Form von Episoden dazu gekommen ist, alle diese Gedanken vorzuführen. Sie entbehren in seiner Darstellung des vollen Zusammenhangs. Caspari sagt nicht einmal, wie es nach seiner Meinung veranlasst gewesen, dass im 9. Jahrhundert auch das Nicaeno-Constantinopolitanum wieder abgeschafft wurde und dass just unser jetziger Text damals zu seinem Vorzug gelangte. Wie und wann dann dieser Text dazu gekommen ist, alle damals auch nach Casparis Meinung in ziemlicher Mannigfaltigkeit noch verbreiteten provinzialen Nebenformen zu verdrängen, wird auch nicht ausgeführt. Es bleibt ferner eine eigentümliche Unsicherheit darüber, ob unser jetziges Apostolikum schlechtweg „das“ gallische (südgallische) Symbol in der Zeit, wo es nach Rom „kam“, gewesen sei, oder nur eine dort besonders „angesehene“ Formel. Worauf beruhte zunächst sein besonderes Ansehen? Caspari rührt eine Fülle von Material an, wie denn in der That eine ausserordentlich grosse Reihe zunächst sich scheinbar bloss widersprechender Notizen zu verarbeiten ist, wenn man sich die Art der Einbürgerung unseres jetzigen Textes in Rom und in der Kirche des Abendlandes überhaupt klar machen will. Nur wer selbständig imstande ist, Casparis Material zu würdigen, sieht, wie unsichtig er auch hier überall verfährt. Ob er Recht hat, steht dabei hier noch nicht in Frage. Aber man mag aus Casparis gelegentlichen Ausführungen zunächst sehen, wie kompliziert die Probleme der Rezeptionsgeschichte unseres jetzigen, des „neurömischen“ Symbols sind! Das ist der grösste Dienst, den Caspari hier der Forschung geleistet hat. S. in erster Linie die Ausführungen in III, 196—203; 217, Anm. 368; 231, Anm. 396, dazu vorher II, 114, Anm. 88.

Casparis Arbeiten haben frühzeitig die ihnen gebührende Beachtung gefunden. Immerhin doch nur bei einzelnen. Der Charakter seiner Arbeiten schliesst es aus, dass sie von vielen wirklich gelesen, gar selbständig geprüft werden könnten. Bei der grossen, zunächst fast verwirrenden Stoffmenge, die er in Bewegung gesetzt hat, haben selbst diejenigen, welche sich ex professo mit der Dogmengeschichte oder Symbolik beschäftigten, zum Teil offenbar nicht recht thunlich gefunden, ihn auch zu kontrollieren. Seine „Resultate“ gelten augenblicklich fast für kanonisch.

Ich denke hier zunächst nur an Deutschland. Wohl der erste, der von Casparis Untersuchungen, noch ehe sie in deutscher Sprache veröffentlicht wurden, Gebrauch machte, war G. von Zezschwitz in seinem „System der Katechetik“ 1862 ff. Der zweite Band dieses Werkes behandelt in der zweiten Auflage, 1872, erste Abteilung, § 19—25, die Geschichte des „Lehrstücks vom Glauben“; nur diese zweite Auflage liegt mir vor, aber ich entnehme daraus indirekt, dass Zezschwitz nicht erst in ihr von Casparis Arbeiten Nutzen gezogen hat. Das Detail über die altkirchlichen Einzelsymbole, ihr Verhältnis zu einander und zum „altrömischen Symbol“ ruht bei ihm auf diesen Arbeiten. Doch fehlt es nicht an Gelegenheit, Caspari zu ergänzen. Und Zezschwitz hat hier wenigstens zum Teil gezeigt, dass er doch nicht zu denen gehört, die sich mit Casparis Forschung einfach beruhigt hätten. Bei ihm wird das Symbol auch in einen grösseren Zusammenhang gebracht, als bei Caspari. Nämlich bei ihm erscheint dasselbe in einer Umrahmung, die jene Auffassung der Dogmengeschichte zum Hintergrunde hat, welche von Kliefoth und Thomasius in Gang gesetzt ist und welche auf der Hegelschen Anleitung, überhaupt die „Geschichte“ zu verstehen, ruht. „In und mit dem Taufhandeln der Kirche mit den Katechumenen“ hat sich nach Zezschwitz' Ausführungen „als Formel fixiert, was formulierbar und stofflich die Summe des Glaubens war, den man als Erkenntnisbesitz und Bekenntnisausdruck für den Empfang der Taufe forderte“. Das Symbol ruht auf der Taufformel, es ist von dieser in seiner „Form“ absolut bedingt. Ohne Zweifel haben schon die Apostel dem Taufbefehl entsprechend nur auf ein trinitarisches Bekenntnis hin getauft. Nicht minder ist es nach Zezschwitz evident, dass es auch schon in die apostolische Zeit zurückreicht, diesen Gottesglauben — in nuce der ganze Christenglaube! — einigermassen durch konkrete Ausführungen, durch Beziehungen auf die „Thatsachen“, auf denen das Christentum ruht, zu spezialisieren. Dabei ist das Symbol stehen geblieben. „Das Anfangsmass der Kirche wurde zum Masse des Anfangsglaubens der Kirchenglieder und fixierte sich zu diesem Behufe mit Ausschluss der weiteren Stufen, auf denen der Glaube der Kirche dem Gange und Kampfe der Lehrentwicklung folgend gleichsam zum vollen Mannesalter hinaufsteigt durch die Jahrhunderte.“ „Aus den Lehrkämpfen der Kirche gehen die Lehrsymbole hervor. Das Taufsymbolum ist das Echo der Missionspredigt.“³³⁾ Die letztere bot nur das unmittelbar Heilsnotwendige, diejenige Botschaft, durch die jemand Christ „wird“, in stand kommt, ein Glied der Kirche zu „werden“. Die Kirche selbst erlebt auf Grund der „Heilsthatsachen“ weiteres, sie vertieft sich immer mehr in die Geheimnisse ihres Glaubens, sie scheidet immer schärfer die „Häresien“ aus und gewinnt so ein immer reicheres „Lehrbekenntnis“. Zezschwitz unterscheidet besonders scharf zwischen dem „Taufsymbol“ und der „Glaubensregel“. Quelle für beide ist die „Schrift“. Aber sie haben eine ganz verschiedene Aufgabe und Entwicklung. Zwar zunächst gehen sie nahe nebeneinander her, sachlich fast zusammenfallend, nur formal unterschieden, jenes eben von der „Kirche“ ausdrücklich als auswendig zu lernende „Formel“ dargeboten, diese der Freiheit der Theologen übergeben, daher im Ausdruck je nach dem momentanen Anlass verschieden. Dass wir verhältnismässig spät erst in zusammenhängender Weise „Texte“ des Taufsymbols kennen lernen, erklärt Zezschwitz wesentlich aus der Arkandisziplin, die nach ihm schon zur Zeit Tertullians entwickelt war. Über das Alter unseres textus receptus und die Umstände seiner Einbürgerung in Rom hat er keine weiteren Gedanken vorgebracht, als auch Caspari.³⁴⁾ Zezschwitz hat in seiner Weise ein Recht, von einer Zeit zu

³³⁾ Diese spezielle Wendung ist bei Zezschwitz eine selbständige Idee. Als Katechet sucht er offenbar nach der Rechtfertigung des Symbols als der dauernden Grundlage der elementaren Unterweisung im „Glauben“!

³⁴⁾ Dagegen ist er hinsichtlich des Textes des „altrömischen Symbols“ nach S. 77 der Meinung, dass es erst „seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts“

reden, wo unser jetziger Text „fertig“ geworden sei (auch ihm galt dafür das 5. Jahrhundert). Indem derselbe für ihn, der Katechetik treibt, natürlich die „Grenze“ der Symbolentwicklung darstellt, so mag er ihn kurzweg als die reife Frucht des ganzen „Symbolbildungsprozesses“ ansehen. Für den Historiker wird hier doch ein Vorurteil — oder, um mich vorsichtiger auszudrücken, die Möglichkeit eines solchen — erkennbar. Es ist keineswegs ohne weiteres anzunehmen, dass unser *textus receptus* auch nach innerem Masse als ein „Abschluss“ zu taxieren sei. Zezschwitz betrachtet ihn als eine „organisch“ zur „Vollendung“ gelangte Formel. Die „Kirche“ ist dabei ein Faktor, den er mehr dogmatisch, als historisch in Rechnung bringt.⁸⁵⁾

Von Casparis Resultaten einen fast bedenklichen Gebrauch machte G. L. Hahn in seiner Neubearbeitung des Werkes seines Vaters; soweit Casparis Aufsätze im Jahre 1877 in deutscher Sprache vorlagen, hat die neue Auflage der „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln“ einfach „gebucht“, was Caspari darbietet.⁸⁶⁾ —

existiert hat. Derselbe ist der „Kern“ für alle uns bekannten abendländischen Symbolformeln. Vor ihm hat es kein der Absicht nach allenthalben gleich-artikulierte Symbol gegeben. Der Orient hat der Einzelgemeinde überhaupt dauernd eine grössere Freiheit gelassen, als die von Rom beeinflusste Kirche. Zezschwitz scheint keinen einheitlichen örtlichen Ausgangspunkt für die Entwicklung des Symbolwesens anzunehmen! Das unterscheidet ihn auch von Caspari, wiewohl dieser nicht stets gleich deutlich redet.

⁸⁵⁾ Wenn ich sagte, Zezschwitz' allgemeine Würdigung des Apostolikums im Zusammenhange der Entwicklung der Dogmengeschichte ruhe auf den Ideen von Thomasius, so dachte ich an dessen ältere Arbeiten, nicht speziell an das letzte Werk „D. christl. Dogmengeschichte als Entwicklungsgesch. d. kirchl. Lehrbegriffs“. Denn von diesem erschien der erste Band ja erst 1875. Für die von Thomasius geübte Betrachtung des Apostolikums ist charakteristisch, dass danach das Symbol eine noch ganz „tendenzlose“ Thatsachenzusammenstellung repräsentiert. „Die Kirche“ hat es produziert, indem sie in der ihr eingestifteten Weisheit bei beginnender Objektivierung ihres frommen „Bewusstseins“ zunächst die breiteste „allgemeinste“ Grundlage für alle Lehrentwicklung feststellte. Thomasius ist a. a. O. nicht ganz einverstanden mit der Schärfe, in der Zezschwitz zwischen „Symbol“ und „Glaubensregel“ scheidet. Letztere erbaut sich nach Thomasius über dem Symbol, dessen freie Wiedergabe und Applikation sie darstellt. Damit wird das Symbol zur Grundlage auch der Entwicklung der „Lehre“. Die Differenz hängt zusammen mit dem verschiedenen Masse von Aufmerksamkeit, welches die beiden Forscher für die Fragen der liturgischen Behandlung des „Symbols“ haben. Die zweite Auflage von Thomasius I, welche Bonwetsch herausgab (1886), zeigt vielerorten eine sorgsam das Detail korrigierende Hand. Zumal auch der Abschnitt über das Symbol und die Glaubensregel ist beachtenswert. (Das Werk von Höfling, D. Sakrament d. Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, 1859, bietet für die formale Entwicklung des Symbols wenig, es achtet in erster Linie, darin für Zezschwitz vorarbeitend, auf die ritualen Momente der Symbolgeschichte.)

⁸⁶⁾ Damit soll das Hahnsche Werk durchaus nicht als wertlos hingestellt werden. Es ist eine nützliche Arbeit, sofern es zusammenstellt und leicht zugänglich macht, was bei Caspari weit zerstreut und in der Form oft diffus ist. Ich habe das Buch für den praktischen Handgebrauch ebenso bequem eingerichtet, als in seinen Grenzen zuverlässig befunden. Es wird im weiteren kurz als Hahn² citiert werden. Das „Bedenkliche“ ist, dass darin demjenigen, der Casparis Aufsätze nicht selbst kennt, der Eindruck erweckt wird, als seien alle mitgeteilten „Texte“ unmittelbar brauchbar für Vergleichen und Kombinationen. Caspari dachte selbst vielfach sehr viel minder zuversichtlich über seine Resultate in Bezug auf den Wortlaut eines Textes, als Hahn vermuten lässt. Die „Texte“ sind ja vielfach nur durch Hypothesen zu rekonstruieren. Caspari liebt es (das ist kleine Schwäche von ihm), einen kompletten Text zusammenzustellen, auch wo nur einzelne Stücke als wirkliches Citat nachzuweisen sind, und im übrigen höchstens

Ganz wesentlich auf Caspari fussend hat A. Harnack 1877 in der neuen Auflage von Herzogs Realencyklopädie der prot. Theologie (I, 565 ff. „Apostolisches Symbolum“) eine höchst geschickte Skizze geliefert. Es fehlt nicht an einzelnen selbstständigen Observationen. Die Hauptsache war die lichtvolle Gruppierung des reichlichen, difficiilen Materials. Ich finde, dass einige Partien auch geeignet waren, irre zu führen. So die Zusammenfassung der Beobachtungen, die sich ergäben, wenn man die vielerlei abendländischen Formeln vergleiche und gegeneinander abwäge. Harnack meint deren sechs angeben zu können. „1. Alle diese Symbole weisen untereinander und mit dem kürzeren römischen Symbole [dem „alt-römischen“!] denselben Grundtypus in Auswahl und Anordnung der einzelnen Stücke auf. Dieser gemeinsame Grundtypus tritt noch entschiedener zu Tage, wenn man die abendländischen Symbole mit den morgenländischen vergleicht. 2. Je kürzer ein abendländisches Symbol ist, um so mehr nähert es sich dem römischen (kürzeren) . . . 3. Je jünger ein abendländisches Symbol ist, um so mehr weicht es durch Zusätze (niemals durch Auslassungen) von dem kürzeren römischen ab. Diese Zusätze, mit Ausnahme einiger weniger . . . sind sämtlich nicht direkt polemischer Natur, sondern sind als Vervollständigungen und Erweiterungen zu betrachten, welche man zunächst im Interesse der Verdeutlichung für nötig hielt 4. Die Erweiterungen, welche die abendländischen Symbole aufweisen, sind mit wenigen Ausnahmen der Art, dass sie als Mittelstufen zwischen dem kürzeren und dem längeren römischen Symbol [unserem jetzigen Text!] beurteilt werden müssen. 5. Je weniger eine Kirche unter dem Einfluss der römischen steht, um so bedeutender weicht nach und nach ihr Symbol von dem kürzeren römischen ab. Die Symbole der gallikanischen Kirche entfernen sich von jenem am meisten, nähern sich aber . . . der Gestalt, welche wir jetzt . . . als „längeres römisches Symbol“ bezeichnen. 6. Reduziert man alle abendländischen Symbole auf einen Archetypus, indem man von den Differenzen absieht, so erhält man das kürzere römische Symbol.“ Harnack formuliert hier glatter und schärfer, als sein Material gestattete. Und er folgte wohl unbewusst dem Vorurteile, dass unser jetziger textus receptus die äusserste Fortbildung des abendländischen Symboltypus darstelle. Wäre das der Fall, zumal so, dass überall „Mittelstufen“ zu konstatieren wären, so hätte der Prozess der Symbolentwicklung wirklich einen wunderbar „organischen“ Charakter. Der Historiker wird nicht leicht an solche pflanzenmässige Entstehung unseres Textes glauben! Über das Verhältnis von Symbol und Glaubensregel äussert sich Harnack so, dass er wohl von Zezschwitz und Tho-

eine Analogie (über die man nicht selten sehr verschiedener Meinung sein kann) Mutmassungen gestattet. Caspari hat daran gedacht, ein „Urkundenbuch“ zur Geschichte des Taufbekenntnisses (und der Glaubensregel) herzustellen. Vielleicht hat er dabei im Sinne gehabt, die Quellen für die einzelnen Lokalsymbole zu sammeln. Eine Zusammenstellung all der Sermonen etc., in denen die Citate aus oder Anspielungen auf ein Symbol erhalten sind, wonach wir die „Texte“ herstellen (so gut es eben gehen will), würde wohl einige Bände füllen. Ein solches „Urkundenbuch“ allein würde es aber den Dilettanten verleiden können, mit Casparis „Resultaten“ zu operieren. Hahn selbst rechne ich nicht zu den „Dilettanten“, da er sich dessen enthält, Schlüsse aus seinem „Material“ abzuleiten. Nur den Vorwurf kann man ihm nicht ersparen, dass er nicht deutlich genug erkennbar macht, wie unsicher sein „Material“ im einzelnen oft ist. Doch ist es einem Manne wie Caspari gegenüber wohl zu verzeihen, wenn Hahn die Bescheidenheit lieber zu weit treibt, als dass er sie vergässe. — Es fehlt in Hahn² übrigens nicht an Partien, wo Caspari nicht oder nur sporadisch heranzuziehen war. Das Werk ist anders disponiert als die erste Auflage. Es gliedert sich zweckmässiger, als jene. Überall ist es erheblich stoffreicher. Zumal der letzte Abschnitt („Symbole einzelner Kirchenlehrer“) verrät selbständigen Sammelfleiss.

masius gleicherweise beeinflusst ist. „Die verschiedenen Glaubensregeln setzen ein kurzes, festes formuliertes Bekenntnis voraus, nicht umgekehrt ist dieses aus jenen allmählich herauskrystallisiert worden. Die *regula fidei* ist der nach Bedürfnis wechselnde Konfessionsausdruck der Kirche im Kampfe um die Wahrheit, das Taufbekenntnis ist aus der missionierenden und katechetischen Funktion der Kirche hervorgegangen.“ Mit Bezug auf das Alter des kürzeren römischen Symbols äussert Harnack, dass es bis an die Grenze des ersten Drittels des 2. Jahrhunderts „zurückverfolgt werden könne“. Noch vor dieser Zeit ist der „Vermutung“ nach bei manchen Schriftstellern (Ignatius etc.) ein ähnliches Taufbekenntnis zu konstatieren. „Dass das kürzere römische Symbol aus dem Orient nach Rom gekommen ist, ist zwar a priori wahrscheinlich, lässt sich aber nur durch die Erwägung stützen, dass die abendländischen und morgenländischen Symbole jedenfalls aus einer Wurzel stammen, also auch von einem Punkte ausgegangen sein müssen, der füglich nur im Orient gesucht werden kann.“ Wenn Caspari an den „johanneischen Kreis“ als Ursprungsort „des“ Symbols denkt, so bemerkt Harnack, dass ein „johanneischer Kreis, dessen Anschauungen durch die Theologie des vierten Evangeliums zu bezeichnen wären, eine Fiktion ist, mindestens eine vage Vermutung“.

Ich gedenke nunmehr, soweit die evangelische deutsche Theologie in Betracht kommt, ausführlicher nur noch weniger Werke, zunächst der Beiträge, die Harnack ausser jenem Artikel in PRE² zu unserer Frage noch geliefert hat, so wie derjenigen, die Th. Zahn zum Autor haben. — Eine auffallende Lücke hat Caspari in seinen Studien bestehen lassen hinsichtlich der Quellen aus dem 1. und 2. Jahrhundert. Nicht als ob er hier unbewandert erschiene. Es treten bei ihm gelegentlich sehr wertvolle Citate auf. Aber er hat nie zusammenhängend diejenigen Aussagen und Einzelwendungen vorgeführt oder gar untersucht, die bei den apostolischen Vätern, Apologeten etc. für die Geschichte des Taufsymbols in Betracht kommen. Hier hat Harnack ihn ergänzt. In die Ausgabe der apostolischen Väter, die er zusammen mit Gebhardt und Zahn veranstaltete, hat er einen Abschnitt eingefügt mit dem Titel „*Vetustissimum ecclesiae romanae symbolum scriptis virorum christianorum qui primo et altero p. Ch. n. saeculo vixerunt illustratum*“, worin er zuerst den griechischen und lateinischen Text des römischen Symbols kurz kritisch feststellt, dann von Tertullian rückwärts schreitend bis Ignatius die grösseren Partien aus den Werken der Theologen des 2. Jahrhunderts, die auf das Symbol Bezug zu haben scheinen, zum Abdrucke bringt³⁷⁾, und endlich die einzelnen Artikel des römischen Symbols aus einzelnen Wendungen illustriert. Es ist eine Art Lexikon für die Ausdrücke dieses Symbols, welches er hier geschaffen. (Patr. apost. opera ed. O. de Gebhardt etc. I, 2², 1878, pag. 115—142.) Das Resultat seiner Sammlung deutet er an, indem er zum Schlusse feststellt, in welchem Masse das römische Symbol Parallelen in jener Zeit besitze. „En ea, quae a veterrimis testibus una confirmantur:

Πιστεύω εἰς θεόν (πατέρα) παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ (διὰ) παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα (παθόντα), τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον, αὐτὸ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, πάλιν παραγεννησόμενον ἐν δόξῃ κριτὴν πάντων, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον (lust.).“

In seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ I (1886) behandelt Harnack wesentlich das Verhältnis von Symbol und Glaubensregel. Von Einfluss in dieser Beziehung ist für ihn ein Aufsatz von Zahn gewesen: „Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche“ (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl.

³⁷⁾ Für Justin ist ihm dabei W. Bornemann zur Hand gegangen.

Leben, herausgeg. von Luthardt, 1881, S. 302 ff.), worin beide Begriffe, wie das die Auffassung der Theologen bis auf den Streit mit Delbrück durchweg gewesen war, wieder einfach gleichgesetzt werden, nicht ohne dass zugestanden wird, das Taufbekenntnis habe ursprünglich nicht überall ganz gleich gelautet. Zahn protestierte besonders gegen eine Vorstellung von der Glaubensregel der alten Kirche, wonach dieselbe pluralisch gefasst werden könne. Glaubensregeln habe es nicht gegeben, sondern eine Glaubensregel, begrifflich überall dieselbe, das Taufbekenntnis. Über Herkunft etc. des Taufsymbols spricht sich Zahn nicht bestimmt aus. Doch reicht es ihm wesentlich in dem Wortlaute, den unser Apostolikum zeigt, in die Zeit vor den gnostischen Wirren zurück. Denn in eben diesen Wirren wurde es recht eigentlich zur Glaubensregel erhoben. Zahns Formel stellt nur einen Schritt über diejenige Fassung hinaus dar, welche Thomasius dargeboten hatte. Indem er den älteren Theologen die Hand bietet, hat Zahn doch zugleich die Antithese gegen dieselben auf die schärfste Spitze gebracht. Ihnen nämlich waren freilich die Begriffe „Glaubensregel“ und „Symbol“ identisch, aber sie liessen das Symbol ursprünglich in sehr freier Form und in einer Kürze existieren, der gegenüber unser Apostolikum doch erst ein Resultat der Lehrstreitigkeiten darstellt (King). Was nun Harnack a. a. O. betrifft, so adoptiert er jetzt den Gedanken, die Glaubensregel und das Symbol seien identisch vorzustellen. Allein er findet, dass Zahn kein Auge dafür habe, dass die Theologen, die sich der „kirchlichen Lehre“ wider die Häresie, besonders die Gnosis, angenommen hätten, das Symbol doch nur dann als „Glaubensregel“ brauchbar befunden hätten, wenn ihm eine ganz bestimmte Interpretation beigegeben werde. So will Harnack nur das bestimmt theologisch ausgelegte Symbol als Glaubensregel anerkennen. Es gehört ihm zu den Momenten der Umgestaltung der alten, in sich sehr locker geeinten, mannigfaltig gestalteten Christenheit zur „katholischen Kirche“, dass — vorab von Irenaeus — das Taufbekenntnis zur apostolischen Glaubensregel „umgeprägt“ wurde. Das Taufbekenntnis behielt dabei (der Absicht nach) seinen alten Wortlaut, es empfing aber einen eigentümlichen theologischen Gehalt (den man freilich auch für „alt“, nämlich für „apostolisch“ ansah). Über die Entstehung des Taufsymbols finde ich folgende Sätze: „Wir wissen, dass bereits vor dem brennenden Kampfe mit dem Gnosticismus aus der Missionspraxis . . . kurze Formulierungen des Glaubens hervorgegangen sind“. „Bestimmt wissen wir, dass in der römischen Gemeinde spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts ein festes Bekenntnis geschaffen worden ist. Vermuten können wir, dass auch in anderen Landeskirchen Formeln von ähnlicher Anlage und ähnlichem Umfange bereits um 150 existiert haben; jedoch ist es weder wahrscheinlich, dass sämtliche Gemeinden damals schon solche Bekenntnisse besessen haben, noch dass diejenigen, welche sie besaßen, dieselben bereits in so streng geschlossener Form ausgeprägt hatten, wie die römische“ (S. 258—59). In einer Anmerkung heisst es: alle abendländischen Taufbekenntnisse liessen sich auf das römische zurückführen, dagegen habe es ein „selbständiges morgenländisches Bekenntnis, welches dem römischen parallel wäre, überhaupt nicht gegeben“. Nach Harnacks Anschauung ist offenbar das römische Symbol zuerst Glaubensregel geworden; in der Analogie dazu haben auch die „ähnlichen“ Symbole des Ostens den Rang einer solchen gewonnen. Speziell für Ägypten zeigt Harnack, dass Clemens Alexandrinus noch keine fixe Glaubensregel kenne, Origenes bahnt eine solche an. Harnacks Darstellung hat hier einen etwas schwebenden Charakter, wie er dann entsteht, wenn man sich durchkreuzenden Eindrücken in der Kürze gerecht werden will. Der Anstoss, das Symbol zur Glaubensregel zu erheben, indem man ihm eine bestimmte doctrina unterlegte, ist vom Westen (von Irenaeus?) ausgegangen. „Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts galt ohne Zweifel in der grossen Kirchenföderation, die sich von Spanien bis zum Euphrat und von Ägypten bis jenseits

der Alpen erstreckte, ein und dasselbe, wenn auch nicht im Wortlaute völlig identische Bekenntnis“.⁸⁸⁾

Th. Zahn hat neuerdings eine kleine Schrift erscheinen lassen unter dem Titel: „Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts“, 1893, die, zum Teil sorgloser von Casparis Einzelansätzen Gebrauch machend, als mir berechtigt scheint, doch auch eine Probe der reichen Gelehrsamkeit ihres Verfassers ist, wie sie zugleich von eigenartiger Auffassung mindestens der ältesten Symbolgeschichte zeugt. Über unseren jetzigen Text, sein Alter, seine Heimat, seinen Übergang nach Rom, hat er, von Nüancen abgesehen, ganz

⁸⁸⁾ In der zweiten Auflage der Dogmengeschichte (I², 1888) äussert Harnack sich nicht anders als in der ersten. Zur Geschichte des Einflusses des Symbols als Glaubensregel auf die Entwicklung der Dogmengeschichte sind bei ihm mancherlei Ausführungen vorhanden, bemerkenswerte z. B. bei der Erörterung der Theologie Augustins. Das darf hier auf sich beruhen, da es sich gelegentlich wird verwerten lassen. — In dem Streite um das Apostolikum, der sich im Herbst 1892 an seinen Namen anheftete, hat Harnack zwei kleine Broschüren erscheinen lassen, die Neues nicht bieten. Dieser Streit war kein wissenschaftlicher, sondern ein solcher von praktisch parteimässigem Gepräge und bewegte sich wesentlich um die Wahrheit der im Apostolikum berührten „Thatsachen“. Von Harnack erschien: „Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort“ 1892. Diese kleine Schrift hat rund zwanzig Auflagen erlebt, für den Autor gewiss ein schöner Erfolg. Aus der Flut von Artikeln und Broschüren, die sich über das Apostolikum ergossen haben, ragt wissenschaftlich die oben alsbald noch zu besprechende Schrift von Zahn hervor, daneben um ihres Autors willen die von H. Cremer: Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D. Harnack, 1892. Wider sie erschien von Harnack: Antwort auf die Streitschrift D. Cremers („Hefte zur Christl. Welt“, Nr. 3, 1893). Cremer verfiert gegen Harnack mit einigem Material von Caspari ein möglichst hohes Alter. Mindestens in seinem orientalischen Zweige soll „das Symbol“ bis an die apostolische Zeit heran oder bis in sie hinein reichen; er will Harnacks eigene erste Ausführungen über das „mögliche“ Alter des römischen Symbols wider ihn verteidigen. Harnack registriert dem gegenüber kurz die Gründe, die er habe, sich dieses Symbol jetzt erst um 150 entstanden zu denken. Von der Vorstellung eines „orientalischen Archetypus“ bekennt Harnack abgekommen zu sein. Er habe jetzt erkannt, „dass ein orientalischer Symbol-Archetypus für die Mitte, ja noch für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht erreichbar ist“. Also um 200 ist ein solcher „erreichbar“? Und wie etwa hat derselbe damals gelaute? Schade, dass Harnack hier sich so knapp und dunkel ausdrückt. — Für Einzelheiten der Forschung über das Apostolikum hat noch manche der Streitschriften, die seit 1892 erschienen sind, eine geringere oder grössere Bedeutung. Ich notiere etwa: O. Zöckler, Zum Apostolikum-Streit, Bibl. und kirchenhist. Studien, Heft 1; L. Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbols, Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. II, 1893, S. 1—54; J. Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apost. Glaubensbekenntnisses 1893. Was mir irgendwie wichtig dünkt, werde ich an gegebenem Orte berücksichtigen. — In den siebziger Jahren gab es auch schon ein oder zwei Mal einen „Streit“ um das Apostolikum. Das erste Mal, als der Berliner (liberale) Geistliche G. Lisco 1872 einen Vortrag über „das apostol. Glaubensbekenntnis“ gehalten hatte und alsbald ein Vortrag seines Amts- und Gesinnungsgenossen A. Sydow über „die wunderb. Geburt Jesu“ gefolgt war (s. „Protest. Vorträge“, 3. Band, 4. und 5. Heft, 1873). Von den damals gehaltenen populären Vorträgen über das Symbol notiere ich als beachtenswert: O. Zöckler, Das apost. Symbolum 1872 (jetzt überholt durch die schon genannte Schrift von 1893); ferner: C. Semisch, Das apostol. Glaubensbekenntnis, sein Ursprung und seine Geschichte 1872. Als 1877 auf der Berliner Stadtsynode ein Antrag auf „Abschaffung“ des Apostolikums eingebracht wurde, setzte der Streit von neuem an. Damals erschien von H. Freiherrn von der Goltz ein Vortrag „Zur Würdigung des apostol. Glaubensbekenntnisses“ 1878.

die Vorstellung, die Caspari in Gang gebracht hat.³⁹⁾ Was den Text des altrömischen Symbols, den wir bei Marcell (resp. Psalt. Aeth.) und im Cod. Laud. kennen lernen, anbetrifft, so lässt sich derselbe bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückverfolgen. Der von Rufin u. a. verkündigte Ruhm der römischen Kirche, dass sie vor anderen den Wortlaut ihres alten Symbols treu gehütet habe, war nicht unbegründet. „Aber — fährt nun Zahn fort, S. 17 — sehr unvorsichtig wäre es . . . , an diese gerühmte Stabilität der römischen Kirche in Sachen des Symbols auch da zu glauben, wo wir sie nicht sehen, und das römische Symbolum der Zeit von 250—450 für das schlechthin unveränderte Symbolum dieser Kirche oder gar für die versteinerte Urform der Taufbekenntnisse aller Kirchen zu halten“. Zahn glaubt vielmehr zeigen zu können, dass jenes uns noch bekannte altrömische Symbol in der That eine Vorgeschichte hatte. Aus den Indicien für die Symbolformeln in Gallien, Nordafrika, Provinz Asia, die uns leiten müssen, ergibt sich, dass zunächst in jenen Kirchen ein Symbol gegolten habe, welches — sonst im wesentlichen oder völlig mit jenem „altrömischen“ übereinstimmend — doch darin eine charakteristisch andere Form hatte, dass es in Art. 1 nicht von Gott Väter sprach, sondern bloss von „Gott“, so jedoch, dass es dessen Einzigkeit hervorhob. Man sagte dort: „πιστεύω εἰς ἕνα θεόν παντοκράτορα“. Es ist Zahn so gut wie gewiss, dass man auch in Rom zuerst so gesagt habe, und er weiss die Umstände zu bezeichnen, unter denen im Anfang des dritten Jahrhunderts in Rom aus jenem Wortlaut der in dem uns geläufigen „altrömischen“ Symbol zu Tage tretende erst geschaffen worden. Dieser neue Wortlaut hat sich dann im Abendlande allenthalben verbreitet. Nach S. 45, Anm. 1 ist es Zahn „wahrscheinlich“, dass auch Art. 2 bei jener Neubearbeitung des Symbols in Rom geändert worden, indem damals erst der Zusatz τὸν μονογενῆ gemacht worden. Er scheint auch für möglich zu halten, dass damals noch der eine und andere Ausdruck des Symbols erst diejenige Gestalt empfangen habe, in der er in dem von uns jetzt als „altrömisch“ betitelten Texte auftritt; nicht jede Nüance des Ausdrucks hat sich mit übertragen auf die anderen abendländischen Kirchen: ein Mass von Freiheit wahrten sich die meisten dieser Kirchen Rom gegenüber eben doch, wie die mancherlei „Zusätze“ zeigen, die sie ja auch gemacht haben. Dasjenige Symbolum, welches Zahn als das „älteste“ römisch-gallisch-afrikanisch-asiatische konjiziert, reicht nach allerhand

³⁹⁾ Zu den „Nüancen“, in denen Zahn von Caspari abweicht, rechne ich die Reflexionen über die Gründe der Adoption „der gallischen“ Formel in Rom, S. 9. „Wenn man in früheren Zeiten, so schreibt er, den hochtrabenden Stil der Schriftsteller Südgalliens, „den gallischen Kothurn“, getadelt und verspottet hatte, so haben die übrigen Kirchen sich doch auf die Dauer nicht der Anerkennung verschlossen können, dass diesem Teile der Christenheit eine besondere Gabe für volltönende und würdige Kirchensprache eigen sei. Die schönsten Gaben verdankt man ihr . . . Ihr gebührt das Verdienst, das alte Taufbekenntnis . . . zu einem wohlhaltenden Stück der Liturgie ausgestaltet zu haben („symboli salutare carmen“; Faustus). Roms Verdienst beschränkt sich darauf, dass es die einmal angenommene Formel strenge festgehalten und seine centralisierende Macht dazu gebraucht hat, die allgemeine Verbreitung eines stereotypen Textes im ganzen Abendland zu fördern“. Es gehört durchaus mit zu den Aufgaben unserer Forschung, zu fragen, wie es wohl veranlasst sei, dass Rom gerade jene „gallische“ Formel rezipierte. Auch Harnack hat in seiner in voriger Anmerkung bezeichneten letzten Schrift darüber eine Idee geäußert. Er schreibt dort S. 3: „Von Südgallien zog das Symbol in das Frankenreich ein und hat sich mit der Ausdehnung dieses Reiches verbreitet. Durch die Beziehungen der Karolinger zu Rom kam es in die Welthauptstadt — wenigstens ist es uns nicht bekannt, dass dies früher geschehen —, wurde dort rezipiert, und nun verbreitete es Rom in allen Ländern des Abendlandes.“ Dass unser textus rec. Reichssymbol der Franken gewesen, ist eine gewiss interessante, doch sehr der Prüfung bedürftige Hypothese.

deutlichen Anhaltspunkten nach ihm etwa in die Zeit 70 (90)—120 zurück. Zahn glaubt aber vor dieser Form noch eine ältere, aus der allgemeinen Taufpraxis der apostolischen Zeit hervorgegangene in den ungefähren Umrissen nachweisen zu können. Das Charakteristische an dieser war, dass sie mannigfach an den „jüdischen Boden des Christentums erinnerte“. Sie ist „unter Beibehaltung der Grundzüge“ in der Art während der angegebenen Periode „umgeformt“ worden, dass sie „dem Bedürfnis der nur mehr aus dem Heidentum hervorgehenden Täuflinge besser zu entsprechen schien“. Wo das geschehen (in Rom? in Ephesus oder Smyrna?), ist nicht festzustellen. „Diese veränderte Formel hat sich bald nach allen Seiten hin verbreitet.“ Wir finden sie um 130 in Ephesus (Justin), um 145 in Rom (Marcion), und noch um 180—210 in Karthago (Tertullian), Lyon (Irenaeus) und Smyrna (die wider Noët Zeugnis ablegenden Presbyter). „Sie liegt allen späteren Taufbekenntnissen der Kirchen auch des Orients zum Grunde.“ Sie ist es, die um 200—220 in Rom „leise geändert wurde“. Diese Rezension hat im Orient „gar keinen Eingang gefunden“. — Von S. 48 ab giebt Zahn einen fortlaufenden historischen Kommentar zu allen Artikeln unseres textus receptus. Was er hier bietet, ist jedenfalls willkommen, wenn es auch nicht überall ganz gleichmässig ist.

Aus der deutschen katholischen Theologie nenne ich in Ehren die Sammlung der „formae“ des „symbolum apostolorum“, mit welcher H. Denzinger sein *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oec. et summis pontificibus emanarunt* eröffnet. Das Werkchen erschien zuerst 1854. Ich benutze die fünfte Auflage, 1874. Es scheint, dass Denzinger die Arbeiten von Caspari nicht kennen gelernt hat.⁴⁰⁾

⁴⁰⁾ Denzinger lässt indirekt erkennen, dass er an eine apostolische Abkunft unseres „Apostolikums“ nicht denkt. Seit wann die katholischen Theologen sich mehr Nachgiebigkeit gegen die „Wissenschaft“, die mit dem Catechismus rom. im Widerspruche steht (s. oben Anm. 14), gestatten, lasse ich auf sich beruhen. Schon E. Dupin, der freilich als vielfach censurierter gallikanischer Theolog nicht vorbildlich heissen kann, hat mit seinen Zweifeln nicht zurückgehalten. Aus der neueren katholischen Litteratur notiere ich noch: Krawutzky, D. apost. Glaubensbekenntnis. Seine erste Gestalt und früheste Weiterbildung, sowie sein Zusammenhang mit den ursprünglichen Lehreigentümlichkeiten des Apostelfürsten Petrus, 1872. In diesem Werkchen ist unbefangen auch von der protestantischen Forschung Gebrauch gemacht. „Seine heutige Gestalt hat das apostolische Glaubensbekenntnis, wie die verschiedensten patristischen Mitteilungen beweisen, erst im fünften und sechsten Jahrhundert erhalten, zu einer Zeit, in welcher der Gebrauch desselben bei Spendung der Taufe bereits auf das Abendland beschränkt war“ (S. 80). Das „ursprüngliche“ Taufbekenntnis, welches Petrus aufgestellt haben werde, habe bloss gelaute: „Ich glaube an Jesus als den Christus und den Herrn“ (S. 63). Ausdrücklich lehnt K. die Entstehung des Taufbekenntnisses aus der Form des Taufbefehls ab. Jenes von Petrus eingeführte Bekenntnis ist „allmählich“ so weit gewachsen, wie es sich schliesslich in der angegebenen Zeit fixiert hat. — Vergl. ferner noch den Artikel von F. X. Funk in der *Realencyklopädie der christl. Altertümer* v. F. X. Kraus II, 807 ff. („Symbole“. Funk folgt wesentlich Caspari). Sodann S. Bäumert, O. B., *Das apost. Glaubensbekenntnis, s. Gesch. u. s. Inhalt*, 1893. Dieses Schriftchen ist mit voller, wenn auch meist unselbständiger Benutzung der Arbeiten Casparis verfasst; es macht zumal auch Gebrauch von Zahns Abhandlung. Die Artikel von J. R. Gasquet in der *Dublin Review*, Okt. 1888 u. Apr. 1889, die Bäumert rühmt, waren mir nicht zugänglich; der Aufsatz von F. Falk in den *Hist.-polit. Blättern*, Bd. 109 (1892), betrifft mittelalterliche Credo-Prklärungen und ist für mich gleichgültig. Schliesslich gedenke ich auch des fleissigen und im einzelnen mannigfach belehrenden Werkchens von Cl. Blume, S. J., *Das apost. Glaubensbekenntn., eine apolog.-gesch. Studie*, 1893. Über Bäumert und Blume werde ich genauer kritisch referieren

Da Caspari für die deutsche Theologie mit in Anspruch zu nehmen ist, so ist nicht zu leugnen, dass diese die Führerschaft in der Forschung nach dem Apostolikum dermalen übernommen hat. Doch fehlt es nicht an beachtenswerten, zum Teil sogar sehr wichtigen Beiträgen zu dieser Forschung von seiten der ausserdeutschen Theologie.

Aus Frankreich ist hervorzuheben das Werk von Michel Nicolas, *Le symbole des apôtres*. Paris 1867. In demselben tritt, besonders in der Betrachtung der Stellung, die das Symbol gehabt habe, der Einfluss von King noch hervor; auch darin, wie die Häresien als eigentlich treibender Faktor der Entwicklung unseres *textus receptus* herangezogen werden. Doch hat Nicolas vieles zu präzisieren versucht, was gerade bei King unbestimmt blieb. Er zeigt in ziemlich weitem Masse ein Interesse dafür, die lokalen, personalen etc. Momente der Symbolgeschichte aufzuklären. Die ersten deutlichen Spuren unseres Symbols konstatiert er in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, bei Cyprian, in den sog. apostolischen Konstitutionen, auch bei den Kopten. Erst Ende des 4. Jahrhunderts trägt dieses Symbol den Namen eines „apostolischen“, es hat ihn auch damals nur bei den Lateinern erhalten. Zwar hat es seit ältester Zeit Taufbekenntnisse gegeben, aber dieselben waren überall verschieden in der Form, auch da noch, als wahrscheinlich schon fast jede Gemeinde eine „fixe“ Form hatte. Nicolas thut recht daran, die Geschichte unseres *textus receptus* als ein Spezialthema zu verfolgen, indem er erkennt, dass dieser Text eine „Entwicklung“ gehabt hat, die aus anderen Formeln aufzuhellen ist. Er versucht, zwischen den mancherlei Formeln Zusammenhänge zu zeigen. Kritik übt er freilich nur im bescheidensten Masse an dem Material, das ihm zur Verfügung steht. „Das“ apostolische Symbol (unser *textus rec.*) ist nach der Konstruktion, die er vorführt, entstanden aus der Taufformel und derjenigen Erweiterung derselben, die wir bei Tertullian sehen.⁴¹⁾ Was bei den Theologen des 2. Jahrhunderts und noch bei Tertullian scheinbar an unseren viel ausführlicheren Text erinnert, gehört den „Glaubensregeln“ an (die Nicolas sich vorstellt, wie etwa Hahn¹, den er kennt und benutzt). Aus diesen ist der Symboltext mit Rücksicht auf die Häresien immer weiter ausgestaltet worden. Es ist nicht sicher zu sagen, ob Nicolas die Texte bei den Kopten und in den apostolischen Konstitutionen für direkte Abkömmlinge des Textes bei Tertullian (Cyprian) ansieht, oder für spontan entstandene Formeln, die mit den aus jenem hervorgegangenen nur eine grosse Ähnlichkeit besitzen; ich vermute immerhin, dass er die erstere Vorstellung hegt. Dasjenige Symbol, welches zu gegebener Zeit das Prädikat der Apostolicität empfängt, lässt er „in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts“ noch „unbekannt“ sein in den „meisten orientalischen Kirchen“, ebenso noch in Spanien und Südgallien. „Dans le courant du cinquième siècle il cesse d'être en usage dans celles des Églises de l'Orient où il avait été reçu auparavant.“ So bestimmt, wie er in diesen Thesen sich auszudrücken scheint, redet Nicolas nicht immer; vor allem unterlässt er auch nur anzudeuten, wie etwa das Symbol des Tertullian (Cyprian) gerade zu den Kopten und in die Gemeinde von Antiochia

in Theol. Lit.-Ztg., 1894. Während katholische Theologen glauben, sich frei zur „kirchlichen Doktrin“ über die Entstehung des Apostolikums stellen zu dürfen, hat ein protestantischer Theolog auch in Deutschland, der wenigstens mit Hahns Bibliothek nicht unbekannt ist, gemeint, unser jetziges Apostolikum als solches, d. h. nach Inhalt und Form für apostolisch erweisen zu können, bezw. zu müssen: Bauernfeind, D. apost. Glaubensbekenntn. u. s. Ursprung, 1889.

⁴¹⁾ Aus de cor. mil. 3 vergl. mit de bapt. 6 schliesst Nicolas, dass das Symbol des Tertullian gelaute habe: *Credo in patrem et filium et spiritum sanctum et sanctam ecclesiam.*

(„apost. Konstitt.“) gekommen sein sollte. Eine merkwürdige Idee hat er sich dann über die weitere Entwicklungsgeschichte „des“ apostolischen Symbols gebildet. Im Laufe des 4. Jahrhunderts soll es eine „simplification“ erlebt und im 5. und 6. dann zweimal wieder eine Bereicherung erfahren haben! Augustin besonders hat „es“ einer „Revision“ unterzogen. Unser jetziger Text ist im 6. Jahrhundert perfekt geworden. Über den Ort der letzten Revision hat Nicolas sich keine Anschauung gebildet. „Il se répand, mais lentement, dans les Églises latines. Il n'était pas encore adopté en Italie à la fin du sixième siècle, ni dans les Églises frankes à la fin du septième; il ne fut introduit en Espagne, qu'à la fin du onzième.“ Nicolas ist nicht willkürlicher und unvorsichtiger als die meisten, die mit dem Material der „Bibliotheken“ experimentieren; er ist nur vielleicht phantasiereicher als sie. Das Werk schliesst mit einem Kommentar zum rezipierten Text. Gemessen an Zahns gleicher Leistung wird man die Arbeit minderwertig finden; sie hat doch für ihre Zeit unzweifelhaft Verdienste.⁴²⁾

Wie in der älteren Zeit haben die englischen Theologen es auch in der Gegenwart nicht daran fehlen lassen, zur Förderung unserer Erkenntnis des Apostolikums mitzuwirken. Ich werde nicht alle Arbeiten hier kennen, doch habe ich guten Grund zu glauben, dass mir keine wichtige entgangen ist. — Zunächst ist zu nennen: W. W. Harvey, *The history and theologie of the three Creeds*. 2 Bde. (aber mit fortlaufender Paginierung), 1854. Der Verfasser beschäftigt sich nur sehr kurz mit der äusseren Geschichte. Das Apostolikum scheint ihm in seinem jetzt gültigen Wortlaut so zufällig geartet zu sein unter den mancherlei mit ihm gleichwertigen Formeln aus der alten Kirche, dass er es überhaupt nicht eigens zur Sprache bringt. Er stellt sich vor, dass alle Apostel vom Herrn selbst einen Inbegriff der gesunden Lehre empfangen hätten, den sie, jeder in seiner Weise ihn frei zur Formel gestaltend, denjenigen Gemeinden, die sie im besonderen stifteten, als ihr depositum hinterliessen. So lauteten von allem Anfang an alle Bekenntnisse fast gleich. Harvey behandelt einige der aus der Zeit bis auf Rufin stammenden Formeln. Mit der von Rufin bezeugten vergleicht er dann das Nicaeno-Constantinopolitanum, indem er beide Formeln zusammen auslegt. Folgt noch eine Erörterung des Athanasianums. Das Werk ist zu vergleichen mit dem von Pearson. Einen Fortschritt gegenüber von diesem repräsentiert es kaum.⁴³⁾ — Ein Buch, wie die Symbolbibliotheken von Walch und Hahn, doch mit beschränkterer Tendenz, tritt uns entgegen in Ch. Heurtley's *Harmonia symbolica, A collection of Creeds belonging to the ancient western church and to the mediaeval english church*, 1854. Eine Ergänzung stellt dar von demselben Verfasser das ganz neuerdings erschienene Büchlein: *A History of the earlier formularies of the faith of the western and eastern churches to which is added an exposition of the Athanasian Creed*, 1892. In beiden Werken zeigt sich im Detail manche wertvolle Observation. Das neuere hätte jedoch ohne Zweifel sehr viel gelehrter und zuverlässiger werden können, wenn Heurtley für gut befunden hätte, sich mit den Fortschritten der Forschung seit Casparis Auftreten mehr vertraut zu machen. — Wie schon der Titel des letzten Werkes verrät, ist den Engländern das Athanasianum in besonderem Masse ein Gegenstand der historischen Untersuchung geworden. Das hängt mit der praktisch-liturgischen Rolle zusammen, welche gerade dieses Symbol in der englischen Staatskirche spielt. Die Litteratur zum Athanasianum greift meist über in die Frage nach dem Apostolikum, bez. die gesamte Frage

⁴²⁾ Andere französische Schriften, die ich jedoch nicht selbst kenne, sind: Kayser, *L'origine et la formation du Symbole des Apôtres*, in der Strassburger *Revue de théologie* X; Viguier, *Le Symbole des Apôtres*, 1864; Coquerel, *Histoire du Credo*, 1869.

⁴³⁾ Benutzt wird neben Pearson sehr gern Bull, *Defensio fidei Nicaenae*.

nach den Symbolen der alten Kirche. So das Werk von E. S. Ffoulkes, *The Athanasian Creed, by whom written and by whom published, with other enquiries on creeds in general*, 1872. Dasselbe geht sehr eigentümliche Wege. Dass unser Apostolikum mit einem „römischen“ Symbol zusammenhänge, giebt der Verfasser nur indirekt zu. Unsere Formel gehört zu den „western creeds“. Darunter versteht Ffoulkes teils die abendländischen Formeln im Unterschiede von den morgenländischen, teils die westeuropäischen (oberitalischen, gallischen, spanischen etc.) Formeln. Als „Roman Creed“ glaubt er bis in die Zeiten der Karolinger eine ganz kurze Formel konstatieren zu können. Ausgehend von einer mehr ausführlichen als gründlichen Beleuchtung von Rufins *expositio symboli*, diese Schrift in überraschender (wiewohl schwerlich sich je durchsetzender) Kritik aus den Quellen für das römische Symbol eliminierend, dagegen ihr eine Geschichte vindicierend, kraft deren sie mehrere Symbolschichten für uns verdeutlichen möchte, hat er sich die Möglichkeit verschafft, die im engeren Sinne als „western creeds“ von ihm bezeichnete Gruppe zu isolieren. In dieser ist successiv entstanden unser jetziger Text, der irgendwann von der römischen Kirche angenommen worden ist. Eine mehr als allgemeine Erörterung bietet Ffoulkes nicht. Eine präcise Lokalisierung oder Altersbestimmung versucht er nicht. Er ist in der Kombination von Nachrichten und Texten so ungemein kühn, dass man grösstenteils kaum in der Lage ist, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Doch ist sein Werk nicht ohne anregende Kraft. Der Grundfehler ist, dass es von der Litteratur, die Rufin voranliegt, so gut wie gar keinen Gebrauch macht und die Textfunde, die Usher verdankt werden, als eine quantité négligeable behandelt. — In den wichtigeren Punkten sich gerade mit Ffoulkes beschäftigend, nicht so scharfsinnig, aber dafür vorsichtiger im Konstruieren hat J. R. Lumby, *The history of the Creeds*, 1873, 3. Aufl. 1887 (ich kenne nur diese letztere!) das Apostolikum behandelt. Lumby beginnt seine Darlegung wie ein Erzähler, wozu das Material doch zu difficil ist. Anhebend mit dem Bericht über die Einsetzung der Taufe durch den Herrn und ziemlich leicht überzeugt (wohl durch Harvey), dass die Apostel, ehe sie sich trennten, „each to his owne sphere of labour“, sich gewiss über ein „summary of doctrine“ geeinigt haben, macht er sich klar, wie etwa dieses „summary“ gelaute, oder richtiger, was es wohl enthalten haben werde: es sind vermutlich die Stücke, die man später in dem seit Usher für „altrömisch“ angenommenen Symbole trifft — freilich redet Lumby da, wo er diese Stücke eruiert, S. 7 ff., keineswegs von dieser Formel! Es ist mehr die Idee der „Glaubensregel“ als des „Symbols“, die ihn zunächst leitet. Eine scharfe Scheidung meidet er allerdings. Im allgemeinen aber setzt er bis gegen Ende des dritten Jahrhunderts nur erst kurze Symbole an. Was unser Apostolikum betrifft, so hat es nur „langsam“ seine jetzige Form erreicht. In dem ihm im besonderen gewidmeten Kapitel (S. 111—181) tritt zu Tage, dass Lumby in gewissem Masse durch Ffoulkes beeinflusst ist. Als „Roman creed“ lässt auch er in erster Linie bis in eine späte Zeit diejenige kurze Formel gelten, die jener eruiert. Allein er statuirt schon ziemlich früh, sicher im vierten Jahrhundert, eine doppelte Form dort. Das Taufsymbolum war kürzer als das Lehrsymbol, welches letztere aber auch im gottesdienstlichen Gebrauch (unbestimmt wo) eine Stelle hatte. Einen solchen Unterschied hatte auch Ffoulkes statuirt, nämlich er von der Zeit des Konzils zu Chalcedon ab: Leo der Grosse habe das von diesem Konzil definitiv sanktionierte Nicaeno-Constantinopolitanum neben dem alten kurzen Taufsymbolum (welches Ffoulkes aus dem sog. Sacramentarium Gelasianum meint erheben zu können) als ein auch berechtigtes eingeführt. Lumby setzt statt des Nic.-Constantinopolitanums die Formel an, die man in dem Briefe des Marcell von Ancyra trifft (= der Formel im Psalt. Aeth.). Eben hier bewährt er seine grössere Vorsicht und Umsicht! Er verfolgt nun die verschiedenen Formeln aus der Zeit

von 400 abwärts, um zu konstatieren, dass unser Apostolikum nicht vor c. 750 auftauche. „The exact words first occur in the Creed given by Pirminius, a bishop who laboured in France and Germany about the middle of the eighth century. This date a. d. 750 may therefore be assigned to the first appearance of the Apostolic Creed in its present form“, S. 175. Mehr sagt Lumby nicht, aber diese Bemerkung über das „Alter“ unseres Textes zeugt von gutem kritischen Takt. Pirmin von der Reichenau ist wirklich derjenige, bei dem man Posto fassen muss, um unsern textus rec. als solchen zu beleuchten! Es entgeht Lumby nicht, dass es auch gewisse pseudo-augustinische Sermonen giebt, in denen sich dieser Text findet. Aber er will eventuell das Datum dieser Sermonen nach Pirmin bestimmen, was methodisch richtig ist.

Das bedeutendste Werk aus der zeitgenössischen englischen Forschung über das Apostolikum ist ohne Zweifel dasjenige von C. A. Swainson: *The Nicene and Apostles' Creeds, their literary history together with an account of the growth and reception of the sermon of faith commonly called „the Creed of St. Athanasius“*, 1875. Freilich ist innerhalb des Buches selbst das Apostolikum nicht die Hauptsache. Als solche erscheint vielmehr das Athanasianum. Auch wird man nicht leugnen können, dass Swainsons Urteil mit Bezug auf letzteres erwogener ist, als dasjenige mit Bezug auf das Apostolikum. Allein auch für letzteres ist dieses Werk doch vor den anderen genannten englischen Werken der Beachtung wert, weil es sehr stoffreich ist. Swainson verfügt über ein besonders grosses Material, er ist sehr vielseitig belesen in der altkirchlichen und zumal auch in der früh mittelalterlichen Litteratur und hat wohl die meisten Notizen, die darin direkt die Symbolgeschichte berühren, bemerkt. Aber seine Kritik ist hastig und willkürlich. Von Casparis Detailforschung nimmt er nur hin und wieder Kenntnis; das Wichtigste, was er bei diesem Theologen hätte gewinnen können, ist ihm verborgen geblieben: die Einsicht, dass nur eine streng durchgeführte systematische Vergleichung aller der Formeln und Formelfragmente, die uns erhalten sind, das Fundament zu einer Rekonstruktion der Symbolgeschichte gewährt. So fährt auch er durchweg obenhin. Wiewohl er die reichen Quellen jener Geschichte kennt, schöpft er kaum eine einzige ruhig und völlig aus. Seine Schlüsse sind voreilig. Man sieht an seiner gelehrten Arbeit besonders deutlich, wie aussichtslos eine Verständigung auf unserem Gebiete ist, wenn die Forschung sich nicht streng methodisch aufbaut. Im einzelnen wird man sich Swainson oft zu Dank verpflichtet sehen, seine „Resultate“ sind doch nicht mehr wert, als die seiner englischen Vorgänger, die auch sich nicht ausreichend Rechenschaft geben über die Art und Weise, wie man die Formen richtig zu gruppieren und zu kombinieren hoffen könne. Swainson sieht vor sich eine Betrachtung, wonach das Apostolikum fast rundum auf die Apostel zurückgeht. Er knüpft besonders an bei einer Darstellung, die Heurtley gegeben habe, ehe er seine eigentlichen Studien über die Symbolformeln unternahm, nämlich bei der „obscure note“, die derselbe 1842 in der Oxford Translation des Tertullian mit Bezug auf das Symbol anbrachte. „The theory of the writer of that note was, that the early or Apostolic Church received explicitly from the Apostles the full Rule of Faith as we find it current in later centuries, and that the object of the successive Councils was merely to renew and revive, what was believed explicitly at the first, but had from one cause or another been since overlooked.“ Diese „untenable position“ ist eigentlich die einzige Burg, die er erstürmen zu müssen glaubt. Er setzt dawider die Beobachtung, dass in der alten Kirche zu unterscheiden sei zwischen den Formeln, die den Täuflingen kurz vor der Taufe „überliefert“ wurden — den eigentlichen „Symbolen“ —, und den Taufbekenntnissen. Die „Bekenntnisse“, die in Fragen und Antworten geschahen, waren zwar auch fixiert, aber sie waren bis zur Reformationszeit viel kürzer als die „Symbole“, die „Creeds“ der Kirche, die sich zuletzt

auf die bekannten drei „ökumenischen“ Symbole reduziert hatten. Die regula fidei entwickelte sich mit der Theologie. Die „Symbole“, geschieden unter sich in „orientalische“ und „occidentalische“ („griechische“ und „lateinische“), haben auch eine wechselvolle Geschichte. Eben hier ist Swainson, darin mit Ffoulkes zu vergleichen, bereit, jede kritische Konstruktion zu riskieren. Man sehe z. B. seine Auseinandersetzung über das Symbol im Briefe des Marcellus an, S. 155 ff. Wenn er auch noch keinen Gebrauch machen konnte von der Untersuchung, die Caspari in III dieser Formel gewidmet hat, so ist es doch schier unbegreiflich, wie leicht er sich überredet, in derselben eine Komposition, die Marcell „frei“ zustande gebracht, sehen zu dürfen und ihr dann doch eine Art von „Geschichte“ im Abendlande zuzuschreiben. Zum Schlusse von ch. XIV „later history of the latin Creed“ fasst Swainson sein Resultat folgendermassen zusammen (S. 170): „The complet copy of the Apostles' Creed, as it exists in the present day, was Frank: the separate articles which distinguish it from the old Roman, Aquileian, African, Spanish, English, Scotch, and Irish types are all of Gallican origin. They came through, or from, Faustus of Riez and the old Gallican Service-books to Pirminius, the Frank missionary of the middle of the eighth century: and the completed Creed gradually spread from that time“. Mit der Beobachtung betreffend den Pirminius steht er Lumby zur Seite (doch kann ich nicht sagen, ob Lumby schon in der 1. Auflage, die er allein kennen konnte, seine Bemerkung über diesen gemacht hatte). Sehr wertvoll sind bei Swainson die Nachweise über die Symbolgeschichte in der Zeit Karls des Grossen und im neunten Jahrhundert. Doch hier geht bei ihm die Untersuchung über in diejenige bezüglich des Athanasianums.⁴⁴⁾

Methodisch am sichersten, eben dadurch am wertvollsten in ihrer begrenzten Sphäre sind die Beiträge zur Geschichte der altkirchlichen Symbolformeln, die F. J. A. Hort in seinen Two Dissertations, 1876 beigezeichnet hat. Das Werkchen handelt I On *μονογενὴς θεός* in scripture and tradition, II on the „Constantinopolitan“ Creed and other eastern Creeds of the fourth century. Besonders (wiewohl nicht allein) kommt die zweite Dissertation in Betracht. Sie behandelt das „Constantinopolitanum“ (von welchem gezeigt wird, dass es wahrscheinlich das Symbol von Jerusalem ist in der Überarbeitung, die ihm Cyrill hat zu teil werden lassen), das „Creed of Cappadocia, now used by the Armenian churches“, das Symbol von Antiochia, dasjenige von Philadelphia in Lydien und noch manche andere, mit diesen Symbolen verwandte Formel. Doch darauf will ich hier nicht näher eingehen. Am gegebenen Orte werde ich Horts Forschungen sehr genau ins Auge zu fassen haben.⁴⁵⁾

⁴⁴⁾ Von Swainson ist auch verfasst der Artikel „Creeds“ in A Dictionary of Christian Antiquities, ed. by W. Smith and S. Cheetham (I, 1875, 489 ff.). — Aus der Litteratur über das Athanasianum nenne ich noch: G. D. W. Osmangey, Early history of the Athanasian Creed, 1880; denn auch hier finden sich brauchbare Notizen zur Geschichte des Apostolikums. Zu erwähnen ist ferner J. Baron, The greek origin of the Apostles Creed, 1885. S. darüber meine Recension in der Theol. Literaturzeitung 1885, Col. 632 ff. Dieses Werkchen ist sachlich ganz wertlos, doch enthält es photographische Tafeln (Reproduktionen aus einigen bedeutsamen Codices), die nicht unwillkommen sind. Ein Büchlein von B. F. Westcott, The historic faith, short lectures on the Apostles' Creed, 1883 bietet eine mehr erbaulich-lehrhafte als historisch-wissenschaftliche Auslegung; s. meine Recension, Theol. Literaturzeitung 1884, Col. 63 f.

⁴⁵⁾ Auf Horts Forschung über das Constantinopolitanum ruht in erster Linie der Artikel von A. Harnack, „Konstant. Symbol“, PRE³ VIII, 212 ff. Auch dieser Aufsatz von Harnack ist ähnlich, wie der über das „Apost. Symb.“, vortrefflich übersichtlich und anregend. Es ist aber doch nicht ganz sachgemäss, wenn Harnack in seinem „Grundriss der Dogmengeschichte“² (1893), S. 185 nur ihn citirt; die Forschung hat auch seitdem nicht stille gestanden.

Wenn ich zum Schlusse dieser Darstellung der bisherigen Entwicklung der geschichtlichen Forschung bezüglich des Apostolikums auch meiner eigenen Studien und Skizzen, wie sie schon hier und da veröffentlicht worden sind, Erwähnung thue, so geschieht es, um zu bemerken, dass sie auf demjenigen fussten, was ich im weiteren darbiete. In den Aufsätzen, die ich in der „Christl. Welt“ 1892, Nr. 42 bis 45 veröffentlichte („Aus der Geschichte des Apostolikums“, wieder abgedruckt unter dem Titel „Zur Würdigung des Apostolikums“ als Nr. 2 der „Hefte zur Chr. W.“, 1892), stellte ich im Umriss meine Resultate über die Entstehung des Apostolikums und den geschichtlichen Sinn, der ihm eigne, dar. Ich habe dort manches kürzer fassen müssen, als mir lieb war, und es ist mir in der Eile, mit der ich arbeitete, — es war die erste Zeit des neuen sog. Apostolikumsstreits und die Redaktion der „Chr. W.“ wollte und musste rasch bedient werden —, nicht überall geglückt, die Linien ganz so zu ziehen, wie sie meinen Vorarbeiten entsprachen. Einige der Wendungen dort habe ich daher im folgenden beseitigen müssen. Manches auch, was ich auf Grund eigener Forschung angedeutet habe und nicht zurückzuziehen gewillt bin, ist im Trubel der Aktion übersehen worden und harret noch der Würdigung durch berufene Mitforscher. Es wundert mich an und für sich nicht, dass man meinen Andeutungen über Ort und Zeit der Entstehung unseres textus rec. keine Beachtung gewidmet hat. Man kann augenblicklich in Deutschland so ziemlich überall lesen, die Gelehrten seien darüber „einig“, dass dieser Text aus Südgallien und aus dem 5. Jahrhundert stamme, wobei man sich auf Faustus von Reji zu berufen pflegt. Wer die Forschungen der Engländer kennt, wird gewusst haben, dass unser deutscher Patriotismus dabei die Zahl der „Gelehrten“ etwas zu eng fasste. Ich bin meinstens nicht durch die Engländer zu meinen von Caspari abweichenden Ideen gekommen, sondern habe sie bei ihnen nachträglich bis zu einem gewissen Grade „bestätigt“ gefunden. Ich stimme auch mit Lumby und Swainson in der Vorstellung über Ort und Zeit, wo unser Text zuerst zu „fixieren“ sei, nur in bestimmten Grenzen überein und meine, dass die Untersuchung erheblich weiter geführt werden müsse und könne, als sie nötig oder thunlich fanden. Zuerst habe ich kurz angegeben, was sich mir als Resultat über Alter etc. unseres Textes des Apostolikums ergeben habe, in der Studie über „Niedergefahren zur Hölle“, die ich in der „Christl. Welt“ 1889, Nr. 27 und 28 mittheilte. Ich hatte damals mein jetzt vorliegendes Buch bereits sachlich zu Ende gebracht. Von den Spezialstudien, die in demselben niedergelegt sind, habe ich auch zum Teil Gebrauch gemacht in denjenigen Partien, die in meinem Werke: „Vergleichende Confessionskunde, I. Band: D. orthodoxe anatolische Kirche“ (1892) vom Symbol der orientalischen Kirche, dem Constantinopolitanum und seinen Vorläufern, handeln. Man trifft dort auch schon manches über das Detail der allgemeinen Entwicklungsgeschichte des Symbolwesens in der alten Kirche, s. besonders S. 7 ff., S. 261, Anm. 3, S. 294 u. ö. Ich habe bei der Fortsetzung, oder richtiger gesagt: Revision meiner Arbeiten für den Zweck der Veröffentlichung des Ganzen derselben, wie das Nachfolgende es bietet, immerhin nirgends Anlass gefunden, mehr zu ändern als Detail.⁴⁶⁾ Das Programm der Universität Giessen für 1892, welches ich zu verfassen hatte („Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols“) enthält folgende Studien: I. Der Wortlaut des altrömischen Symbols, II. die Quellen für das Symbol von Aquileja, dazu als „Anhang“: Das Symbol in der expositio symboli des Venantius Fortunatus.

⁴⁶⁾ Selbstverständlich habe ich es mir zur Pflicht gemacht, auf die Einwendungen, die meine bisherigen Publikationen erfahren haben, zu achten, und diese Einwendungen sind nicht sämtlich an mir abgeglitten. Ich will in Zukunft natürlich nur noch für diejenige Darstellung haftbar gemacht werden, die ich in vorliegendem Buche gebe.

Diese Aufsätze sind grösstenteils wörtlich (an einigen Stellen erweitert und im Ausdrucke zuweilen verändert)¹⁷⁾ in vorliegendes Buch mit aufgenommen. Denn das Programm, welches nur in beschränkter Zahl von Exemplaren dem Buchhandel übergeben war, ist fast vergriffen.

Überblickt man die lange Reihe von Autoren, die ich im obigen vorgeführt habe, so ist der Eindruck kein sehr erhebender. Die Einfälle haben bei fast allen einen zu breiten Raum: dogmatische, kirchenpolitische, praktisch-kultische Interessen haben zu oft die Forschung dirigiert, ihre Grenzen bestimmt, die Fragestellung inspiriert. Der einzige, Caspari, hat die Arbeit im ganzen Umfange und methodisch angefasst: er ist nicht fertig geworden und auch er hat sich in gewissen Vorurteilen, wie ich nicht anders urteilen kann, schliesslich verhärtet. Niemand kann höher von ihm denken, als ich. Ohne seinen Vorgang könnte ich mir das, was ich geleistet zu haben hoffe, überhaupt nicht vorstellen. Allein der beste Dank für ihn ist, dass man ihm ganz in das Detail folgt, mit ihm prüft und weiter sucht.

Die Forschung ist noch nicht so weit gefördert, dass man die Geschichte des Symbols erzählen könnte. Man muss noch durchaus den Weg der Induktion, der Quellenanalyse und Quellenkritik im einzelnen, innehalten. Aber man kann dabei schon eine sehr weite Fassung des Problems sich gestatten. Die ausführliche Darstellung der Geschichte der Forschung hatte zumal auch den Zweck, zu zeigen, welche Fragen schon aufgetaucht seien. Es handelt sich um litterarhistorische, dogmenhistorische, kulthistorische Fragen, um alle Arten von „kritischen“ Problemen. Sie alle gleicherweise zu fördern, wird kaum Einem in Einem Buche gelingen. Jedenfalls ist die Forschung noch ab ovo zu beginnen. Das will sagen: noch darf nichts für „ausgemacht“ gelten. Fast jeder redet gegenwärtig unter uns in Deutschland vom „altrömischen Symbol“ als einer absolut bekannten Sache. Nicht nur als ich 1882 zuerst an meine Arbeit herantrat, hätte das kein Recht gehabt, sondern auch inzwischen ist das nicht Rechtens geworden. Denn Caspari hat auch diese Frage nicht einfach erledigt gehabt. Ebenso trifft das, was Harnack zur Ergänzung beigebracht, verschiedene Bedenken nicht. Vor allem muss es noch erst bewiesen werden, was man sich jetzt auch nur zu leicht als eine „Thatsache“ vorspiegelt, dass es die „Mutter“ der abendländischen Formeln ist. Umgekehrt ist man gar zu leicht bei der Hand mit der Vorstellung, dass diese Formel „natürlich“ nur im Abendlande das „Muttersymbol“ sei.

2. Die liturgische Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche.

Es ist zweckmässig, ehe wir in die Detailarbeit eintreten, einige Dinge vorzunehmen, die zwar auch bei der Vorführung des Details ihre Stelle finden könnten, doch aber an gegenwärtigem Orte besser zu ihrem Rechte kommen, weil sie uns hier einen besonderen Dienst leisten können. Wenn man in die Quellen der Symbolgeschichte eintritt, sieht man sich unmittelbar in Begriffe und Anschauungen versetzt, die nicht aus diesen Quellen allein ihr Licht empfangen. Wir treffen auf allerhand technische Ausdrücke, auf allerhand praktische Anweisungen, auf Formen der Behandlung des Symbols, die sich nur aus grösseren Zusammenhängen erklären lassen. Man sieht vor allem, dass das Symbol ein Element des Kultus gewesen ist. Wie das Symbol etwa sonst verwertet worden

¹⁷⁾ Zumal hinsichtlich des Nicetas von Civitas Romatiana habe ich manches Neue beibringen können.

ist, wird man natürlich auch ins Auge fassen müssen; ein grosser Begriff wird dabei das Hauptinteresse in Anspruch nehmen, derjenige der „Glaubensregel“. Ist das Symbol selbst die Glaubensregel? Oder welche Beziehung besteht sonst zwischen ihm und der „Glaubensregel“? Das ist eine Frage, die immer wieder auftaucht bei den einzelnen Theologen, deren Schriften wir als Quellen für die Symbolgeschichte zu durchforschen haben werden. Eben weil es sich hier um eine Frage, noch dazu eine recht schwierige und mannigfach komplizierte Frage handelt, werden wir diesen Punkt erst hernach zur Sprache zu bringen haben. Anders ist es mit der liturgischen Stellung des Symbols. Ob das Symbol von vornherein als eine „kultische“ Formel gedacht gewesen ist, lasse ich hier dahingestellt. Aber von sehr früher Zeit an ist es mindestens zu einer solchen geworden. Und nachdem es einmal in die Rolle eines Stückes von gottesdienstlichem Werte oder Gepräge eingetreten war, haben sich feste Regeln über seine „Behandlung“ herausgebildet. Es hat seinen Ort gehabt in den Akten, welche die Taufe umgeben. Man hat zu betonen, dass es kultisch überhaupt nur zur Taufe in Beziehung gebracht ist. Die alte Kirche hat vor dem sechsten Jahrhundert (oder doch sicher bis zum Ende des fünften) in ihrer sonntäglichen oder sonstigen eucharistischen Feier überhaupt keinen Gebrauch von einem „Symbole“ gemacht. Dann hat — zuerst im Orient — langsam und bis heute unter Beschränkungen auch im Abendlande das Constantinopolitanum einen Ort bei der Messe bekommen. Das uns beschäftigende Symbol, das Apostolikum, hat erst in der protestantischen Kirche auch im sonntäglichen Gottesdienste (zum Teil) einen Platz erhalten.¹⁾ Es haftet also aufs zäheste bis heute hinzu eigentlich an der Taufe. Und zwar an der Taufe als Sakrament, als Feier. Doch das will ich hier noch nicht weiter betonen, als in dem Sinne, dass es jedenfalls von früh an und dann, soweit es überhaupt in der alten Kirche zur Rezeption gelangt ist, unbedingt bei der Taufe als Feier, als Kulthandlung, gebraucht worden ist. Ich denke an die Taufe als eine Feier, die auch „Vorbereitungen“ nötig machte. Bei diesen, eben so weit als sie kultischer Art waren, hat das Symbol eine Rolle gehabt. Hernach dann auch wieder beim Taufakt selbst. Doch thun sich hier schon manche „Fragen“ auf.

Ich möchte in gegenwärtigem Zusammenhange einsetzen im vierten Jahrhundert. Nicht als ob ich der Meinung wäre, dass in dieser Zeit überhaupt das Symbol erst sicher zu konstatieren wäre. Zusammenhängend fixierte Symboltexte können wir allerdings früher nicht nachweisen. Wohl aber können wir solche schon für eine sehr viel ältere Zeit konjizieren. Auch fehlt es keineswegs an Material, aus welchem wir entnehmen können, wie das Symbol bis dahin behandelt worden. Aber erst im vierten Jahrhundert treten wir in eine völlig lichte Zeit für unsere Probleme, zumal auch für die Bestimmung der liturgischen Stellung des Symbols. Mit dieser Zeit beginnen für uns die reichlichen Quellen, die besonderen Auseinandersetzungen über das Symbol, die ausführlichen Kirchenordnungen u. dergl. Hier lässt sich über die „technische“ Behandlung des Symbols grossenteils kaum streiten. Wenigstens dann nicht, wenn man sich begnügen will, zunächst nur etwa einen Lokal- oder Provinzialbrauch zu konstatieren. Wie Notizen, die sich nicht einfach decken, etwa zu kombinieren oder miteinander auszugleichen sind, wie weit einheitlicher Brauch in der ganzen Kirche herrschte, ist freilich oft unsicher. Wir werden die Bilder, die wir im vierten Jahrhundert oder später gewinnen können, nicht ohne weiteres einwirken lassen auf unsere Ideen über die älteren, gar die „ursprünglichen“ Verhältnisse. Dennoch ist es wertvoll, sie aufgenommen zu haben, um von vornherein Vergleichsmass-

¹⁾ Im frühen Mittelalter (oder schon in der letzten Zeit des Altertums) hat es — zum Teil — auch im Horengottesdienst Verwendung gehabt.

stäbe (zum Teil auch einfach Verständnis für technische Ausdrücke u. dergl.) zu besitzen.

Es ist interessant, dass gerade mit dem vierten Jahrhundert für uns die völlig lichte Zeit anhebt, interessant, weil hier zugleich die Arkandisciplin in ihrer Blüte steht. Kein Zweifel, dass es ihr entsprach, auch das Symbol mit Schweigen zu bedecken. Dieses Schweigen ist auch beobachtet worden. Und dennoch haben wir jetzt reichliche, deutliche Quellen zur Symbolgeschichte, reichlichere, durchsichtigere als aus der Zeit, wo von Arkandisciplin schwerlich schon die Rede sein dürfte. Auf die mit diesem Namen gemeinte eigentümliche Haltung der Kirche hinsichtlich ihres Kultus Nichtchristen oder Nichtgetauften gegenüber würde es nicht ganz zutreffen, wenn man sie bloss wie ein „grosses Nichts“ ansehen wollte. Sie war ernst gemeint, ist auch ernst aufgefasst worden und hatte eine sehr reale Bedeutung zum Schutze des Charakters der Kirche — nämlich des Charakters, den die Kirche dieser Zeit sich zuschrieb (sie übrigens nicht zuerst). Allein man missversteht die Arkandisciplin leicht! Das Geheimnis war nicht Selbstzweck. Nicht auf Geheimthuerei, gar auf Lockung mit dem Verborgenen oder Versteckten, war es abgesehen. Sondern durch die Idee von den Besitzümern der Kirche, ihren „Mysterien“ (Sakramenten), war man zur Geheimhaltung, zur Zurückhaltung vor der „Welt“ gelangt. Der Eindruck sollte entstehen, dass die Kirche über wunderbare Besitztümer verfüge, die selbst in seinen Gedanken nur der anrühren dürfe, der himmlische Dinge mit geweihtem Sinne auffasse. Wer von dieser Art sei, das zu beurteilen, behielt sich die Kirche selbst vor. Sie bestimmte, wer „herzugelassen“ werden könne. Die Arkandisciplin ist bald genug hingesunken gegenüber neuen Mitteln, das Mysterium als solches kenntlich zu machen, d. h. den Gemütern den Eindruck zu erwecken, dass die Kirche in ihren kultischen Institutionen himmlische Gaben besitze. Die mystagogische Theorie über die Kultushandlungen, die auch im vierten Jahrhundert sich zu entwickeln beginnt, hat die Arkandisciplin abgelöst, weil überflüssig gemacht. (Vgl. Näheres in meinem „Lehrb. d. Confessionskunde“ I, bes. S. 393 ff.) — Unter Christen hielt man nichts geheim. Und dieses „unter Christen“ ist nicht sehr eng interpretiert worden. Bücher durften, wenn für Christen, für Getaufte bestimmt, schon sehr weit gehen. Gerade mit Bezug auf das Symbol galt nun aber vor anderen noch spezifisch das Verbot des „Aufschreibens“. Darüber ist wohl hier schon ein allgemeines aufklärendes Wort am Platze. Dieses Verbot hat im vierten Jahrhundert durchaus zu Recht bestanden. Eben es ist doch schon viel früher nachzuweisen, schon bei Irenaeus. Das beweist nur, dass es mit der „Arkandisciplin“ nichts zu thun hat. Denn Irenaeus kennt diese noch nicht. Um es zu verstehen, hat man das umgekehrte Gebot zu beachten. In das „Gedächtnis“, in das „Herz“ — „nicht auf Papier“ — sollte das Symbol „geschrieben“, nur hier sollte es aufgezeichnet werden. Denn nur so wurde es davor sicher gestellt, zu einem sachlichen Besitz herunterzusinken. Es sollte eben persönlicher Besitz werden. Aussprechen mochte es, wie man scheint annehmen zu dürfen, noch lange Zeit jeder, wo immer er Anlass dazu hatte. Im vierten Jahrhundert scheint umgekehrt eher das Aussprechen, als das Aufschreiben verpönt gewesen zu sein, mindestens das Aussprechen vor Unerufenen. Da hat es eben rundum „kultischen“ Charakter angenommen, einen Charakter, wonach zumal das Aussprechen seiner Worte vor der Welt sich nicht ziemte. Nur in der „Gemeinde“, in der die Taufe und die Bereitung auf sie feiernden Versammlung, sollte es erschallen. Aufschreiben mochte man es vielleicht auch dann, wenn Gefahr war, dass das Buch oder das Schriftstück in die Hände von Nichtchristen kam. Ich meine zu bemerken, dass man das Verbot des Aufschreibens nie ängstlich gefasst habe. Aus guten Gründen, zum Zweck eines dokumentarischen Bekenntnisses, in der Not, hat man das Symbol offenbar zu jeder Zeit auch nieder-

schreiben dürfen.²⁾ Wenn es richtig ist, dass Marcell von Ancyra in seinem Briefe an Julius von Rom schriftlich das römische Symbol als das seinige, als das ihm durchaus genehme, in extenso recitierte, so ist hier ein vollgültiger Beweis geliefert, dass es niemandem zum Vorwurf gereichte, wenn er, nicht leichthin, grund- und zwecklos, sondern zu erkennbar notwendigem Zwecke das Symbol auch einmal „aufschrieb“. Nicht lange nach der Zeit, wo Marcell jenen Brief schrieb, lesen wir in den sog. apostolischen Konstitutionen (VII, 41) einen runden ganzen Wortlaut für ein Taufsymbolum im Namen der Apostel vorgeschrieben, also proklamiert und fixiert in schriftlicher Form; ich bin keineswegs überzeugt, dass der Redaktor der apostolischen Konstitutionen damit etwas Unerhörtes gethan hat. Es mag ein Zufall mit im Spiele sein, wenn wir vor dem vierten Jahrhundert das Symbol nie vollständig aufgezeichnet finden. Wie die blossen Andeutungen bei Irenaeus, Tertullian u. a. zu beurteilen sind, muss später zur Frage gestellt werden.

Halten wir uns, um hier vorab die liturgische Stellung des Symbols ins Auge zu fassen, an Schriften aus dem vierten Jahrhundert, so ist kein Zweifel, dass wir mit den Katechesen des Cyrill von Jerusalem zu beginnen haben.³⁾

Dieses Werk ist das ausführlichste, welches uns mit Bezug auf das Taufsymbolum aus der alten Kirche überhaupt überkommen ist (Migne, Patr. gr. XXXIII).⁴⁾ Nehmen wir zunächst die Prokatechese. Aus ihr erkennt man folgendes. Die-

²⁾ Gewöhnlich mied man nur einesteils eine zusammenhängende Niederschrift des Symbols. Das „Ganze“ desselben war erst eigentlich die „Formel“. Wo man die einzelnen Artikel citierte, bemühte man sich auch etwa, sie so in den Context zu verflechten, dass doch nur der „Eingeweihte“ sie sicher erkannte.

³⁾ Die Werke, welche die Taufe der alten Kirche behandeln, kommen auch für die Geschichte des Symbols nach der ritualen Seite in Betracht, vorab das oben S. 24, Anm. 35 genannte Werk von Höfling. (Unbekannt ist mir geblieben Corblet, Histoire du sacrement de baptême, 2 Bde., Genf 1881.) Da mancherlei Fragen bei allen Untersuchungen über den altchristlichen Kultus in gleicher Weise vorkommen, so kann man auch für die Symbolgeschichte Gebrauch machen von Werken wie Theod. Harnack, D. christl. Gemeindegottesdienst im apost. und nachapost. Zeitalter, 1854, F. Probst, Liturgie d. drei ersten Jahrhunderte, 1870 (mancherlei Fortsetzungen in verschiedenen katholisch-theol. Zeitschriften), besonders L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 1889. (Für die Arkandisciplin in Sonderheit noch N. Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang d. Arkandisciplin, Zeitschr. f. hist. Theol., 1873, v. Zezschwitz, Art. „Arkan-Disciplin“, PRE² I, 637 ff. Wichtig ist, könnte jedoch überschätzt werden, was sich erheben lässt aus „Gnostische Schriften in koptischer Sprache“, herausgegeben etc. von C. Schmidt, 1892, Texte und Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack VIII.) Das Meiste, was uns angeht, trifft man in den Werken über die Entwicklung des Katechumenats. Hier ist neben dem oben S. 23 ff. behandelten Zezschwitzschen Hauptwerke eine ganze Reihe alter und neuerer Bücher von zum Teil hohem Werte zu nennen. Ich citiere nur Joh. Mayer, Gesch. d. Katechumenats u. d. Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, 1868, F. Probst, Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, 1884 (eine Fortsetzung zu: „Lehre u. Gebet in d. drei ersten christl. Jahrhunderten“, 1871), dazu die auf den Katechumenat bezüglichen Artikel von A. Weiss in der von F. X. Kraus herausgegebenen Realencyklopädie d. christl. Altertümer. Von protestantischer Seite ist neuestens zu erwähnen die wertvolle Abhandlung von H. J. Holtzmann, D. Katechese der alten Kirche in „Theol. Abhandlungen, C. von Weizsäcker gewidmet von Harnack, Schürer etc.“, 1892. Doch betone ich nun, dass im obigen selbstverständlich alles das in Bezug auf das Katechumenwesen, was nicht direkt die Behandlung des Taufsymbols betrifft, aus dem Spiele bleibt.

⁴⁾ Cyrill hielt diese Katechesen noch als Presbyter; Touttée zufolge (dessen Ausgabe Migne abdruckt) in den Jahren 347 oder 348.

jenigen, deren „Namen aufgeschrieben sind“ (cap. 1), werden zu Beginn der vierzigtägigen Busszeit vor Ostern (cap. 4) zu dem letzten vorbereitenden Unterricht vor der Taufe in der Kirche versammelt; mindestens die erste Versammlung scheint eine besonders festliche und von der ganzen Gemeinde besuchte zu sein (4: ἐσιῆλθες⁵⁾ κατηξιώθης⁶⁾ ὄνομά σου ἐνεγράφη⁷⁾ βλέπεις μοι τὸ σεμνὸν τοῦτο τῆς ἐκκλησίας κατὰστημα; θεωρεῖς μοι τάξιν καὶ ἐπιστήμην; γραφῶν ἀνάγνωσιν, κανονικῶν παρούσιαν, διδασκαλίας ἀπολουθίαν.).⁸⁾ Als Täuflinge heissen die zu Unterweisenden fortab φωτιζόμενοι. (So im Epilog zur Prokatechese und alsdann in den Überschriften zu den eigentlichen Katechesen.) Sie haben bereits mancherlei über das Christentum vernommen, deshalb haben sie den Namen κατηχούμενοι bereits gehabt (cap. 6). Aber bisher haben sie noch nicht begriffen, auch nicht begreifen können, worum es sich in der Kirche handelt. Sie haben von den „μυστήρια“ gehört, geschaut oder empfangen haben sie noch nichts davon. Worte sind an ihr Ohr gedrungen, aber die Sachen waren für sie noch undurchdringlich. Jetzt werden sie πιστοί. Cyrill spielt offenbar mit diesem Begriffe. Es wird ihnen jetzt etwas anvertraut werden, sie ihrerseits müssen sich entsprechend als treu bezeugen. Was die Kirche glaubt, vernehmen sie jetzt erst eigentlich. So werden sie selbst jetzt „Gläubige“. Sie empfangen jetzt wahrlich kein μικρὸν πρᾶγμα. Sie empfangen ein Prädikat Gottes selbst. Ἀκούε Παύλου λέγοντος πιστός ὁ θεός. (Prokatech. 6.)⁹⁾ Es ist mancherlei, worauf die Täuflinge sich gefasst zu machen haben während der Zeit, die ihnen bevorsteht. Eine Reihe heiliger Handlungen wird an ihnen vollzogen werden, besonders wiederholte Exorcismen, über deren Form Cyrill einige Andeutungen macht (cap. 9 vergl. 14). Das Ganze all dieser Vorbereitungen nennt Cyrill auch κατηχήσεις (cap. 9). Alles vermittelt sich durch Worte, aber alles ist zugleich Handlung. Die Christenheit wird vom Redner ganz spezifisch unter dem Gesichtspunkt einer Kultgenossenschaft vergegenwärtigt. Aber ihr Kult ist ihm nicht bloss stummes Thun und Erleben. Er ist ihm überall in Worten befasst. Im Kult der Kirche sind die Handlungen stets solche, die Gedanken, Anschauungen auslösen sollen; darum gehören immer Reden, Sprüche (λόγια) dazu, aber anderseits werden die Worte gerade von Cyrill auch als wirkungskräftige Handlungen empfunden. Das solenne kultische Wort hat eine Macht in sich. In ihrer fixen Gestalt, der liturgischen Gegebenheit des Ausdrucks, ist zumal die Formel, so gut wie eine Handlung, als ein „μυστήριον“ zu betrachten. In diesem Sinne heisst bei Cyrill das Symbol ein Mysterium (ib. 12). Cyrill redet im allgemeinen von dem, was diese letzten „κατηχήσεις“ bieten, als einem „μυστήριον“. Aber es zeigt sich ja in den Katechesen selbst, dass es in erster Linie sich um die Mitteilung des Symbols handelt. Dieses ist nicht das ganze Mysterium, welches der πιστός erfährt oder empfängt, aber es steht voran. Ganz direkt nun sagt Cyrill, dass das „Mysterium“ ein Geheimnis ist und bleiben soll. Er setzt voraus, dass diejenigen, die noch ἔξω sind, die noch Katechumenen im engeren Sinne sind, sich bei denen, die jetzt Photizomenen werden, neugierig erkundigen werden, τί εἰρήκασιν οἱ διδάσκοντες. Dann hat der πιστός die Pflicht, nichts zu verraten. Μυστήριον γάρ σοι παραδίδομεν καὶ ἐλπίδα μέλλοντος αἰῶνος. Die zweite hier auftretende Bezeichnung, das Synonymum für μυστήριον, ist zu beachten. Das

⁵⁾ Es ist eben zugleich die Eingangsfeier der Gemeinde zur Tessarakoste. Doch ist nicht zu bezweifeln, dass auch die weiteren Katechesen im Rahmen eines allgemeinen Gemeindegottesdienstes stattfanden.

⁹⁾ Cat. V kommt zur Ergänzung in Betracht. Cyrill bezeichnet seine Zuhörer stets als πιστοί. Die Bezeichnung φωτιζόμενοι ist ihm, wie (wahrscheinlich) die Überschriften beweisen, auch geläufig, dennoch macht er von ihr in der Anrede keinen Gebrauch.

Mysterium ist ein Ding, welches mit dem Himmel, mit der ewigen Welt in Zusammenhang bringt. Wer es nicht in der rechten Verfassung empfängt, hat nur Schaden davon. Die ewige „Hoffnung“ empfängt mit ihm nur der, welcher es auf legitimem Wege erfährt und überkommt, welcher es nicht erschleicht. Wer von der Kirche dessen „gewürdigt“ ist, dass sein Name „notiert“ worden ist, der nur darf das μυστήριον hören oder erleben. Μή ποτέ σοι τις εἶπῃ τί βλέπτῃ, ἐάν κἀγὼ μάθω; so schärft Cyrill den Täuflingen ein: καὶ οἱ νοσοῦντες τὸν οἶνον ζητοῦσιν· ἀλλ’ ἐάν ἀκαίρως δοθῇ, φρενίτιν ἐργάζεται· καὶ δύο κακὰ γίνεται, καὶ ὁ νοσῶν ἀπόλλυται, καὶ ὁ ἱατρός διαβάλλεται. Wenn der „Katechumene“, der Kranke, vorzeitig, nur durch Indiskretion eines πιστός von dem μυστήριον hört, so verfällt er in „Fieber“, und der πιστός wird als „Verräter“ verurteilt werden! Dem μυστήριον schadet es nichts, wenn es vorweggenommen wird, wohl aber dem Menschen, der es vorwegnimmt oder der es nicht nach dem Rechte ausgieht. Es ist kein Zweifel, dass Cyrill sich an die Arkandiscipeln hält. Aber ich lege Gewicht darauf, zu konstatieren, dass bei ihm der Begriff des „μυστήριον“ mehr ist als der des blossen „Geheimnisses“, es ist der des wunderbaren Heilturns, welches rite empfangen sein will. Es gehört dem Kultus an. So kann es auch nur im Kultus selbst so empfangen werden, dass es seinen Zweck erfüllt, nämlich ἐλπίς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος zu vermitteln. Das Symbol ist für Cyrill durch und durch liturgische Grösse. Als solche ist es von eigentümlichem Heilswerte in sich selbst. Man darf davon reden, dass Cyrill ihm eine Art von magischer Kraft, von übernatürlicher Fähigkeit, „Licht“ zu geben, zuschreibt. Das ist der Punkt in seiner Betrachtung, der uns fast unverständlich ist. Allein es ist in seiner Betrachtung der springende Punkt. Das Symbol ist mehr als ein blosser Gedanken- oder Lehrkomplex. Es ist auch ein solcher, aber nicht nur ein solcher. Zu oberst ist es eine wunderbare reale Gabe. Es vermittelt Gedanken, aber auch Kräfte, Gedanken über Gott, Kräfte von Gott. Alles was die Menschen an legitimen Gedanken über Gott und wahrhaften, der Absicht nach heilbringenden Kräften von Gott besitzen, gehört der Kirche und wird entscheidend vermittelt durch den Kult. 7)

Von den eigentlichen Katechesen besprechen die drei ersten die sittlichen Bedingungen und Wirkungen der Taufe. Es kommt jetzt auf Busse und Beichte an. Καὶρός ἐξομολόγησεως ὁ παρών, I, 5. Die Taufe ist dann ein Erlass aller Schuld. Von der ἐξομολόγησις unterschieden ist die ὁμολόγησις. Einmal spielt Cyrill auf sie an, III, 10. Er meint hier ein bei der Taufe abzulegendes Zeugnis. Offenbar denkt er an ein Glaubensbekenntnis auf Grund des vorab noch zu empfangenden Symbols. „Noch ist aber die Zeit nicht gekommen, wo du davon hören sollst.“ Erst mit der vierten Katechese kommt der Redner zum Symbol. Aber auch jetzt noch nicht direkt. Er geht im allgemeinen davon aus, dass ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος aus zwei Stücken bestehe, ἐκ δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Nichts ist leichter als hinsichtlich dessen zu irren, was die echten δόγματα sind. Διὰ τοῦτο καὶ ἡ τῆς πίστεως διδασκαλία καὶ εἰς αὐτὴν ἐξηγήσεις

7) Dass bei Cyrill die Symbolkatechesen nur kultischer Art sind, kann man nicht bezweifeln. Ob er daneben Katechesen, die nicht gottesdienstlichen, feiernden Charakter tragen, kenne, muss hier auf sich beruhen. Die πιστοὶ sind ja, wie er ausdrücklich sagt, „κατηχούμενοι“, blosse Katechumenen („Hörende“) bereits „gewesen“. Aber es fragt sich eben, wo sie das bisher gewesen, wo sie bisher „gehört“ haben, ob in den Predigten des Gemeindegottesdienstes, denen sie anwohnen durften oder in einem rein schulmässigen Unterricht, d. h. ausserhalb der Kirche resp. des Gottesdienstes. Wie immer man diese Frage entscheiden mag, so ist für uns die Hauptsache, dass das Symbol nicht „schulmässig“, sondern nur kultisch überliefert wurde. Vielleicht liegt darin das, was es als Lernobjekt auszeichnet.

γίνονται, cap. 2. Die „πίστις“ ist das Symbol. (Das Wort σύμβολον scheint Cyrill nicht zu kennen, wenigstens nicht als den offiziellen Titel der gemeinten Formel.) Sie will „gelehrt“, d. h. mitgeteilt sein und nicht minder „ausgelegt“. Allein Cyrill geht doch auch in dieser Katechese noch nicht an sie heran. Πρὸ τῆς εἰς τὴν πίστιν παραδόσεως, ehe er die Überlieferung „hinsichtlich“ der πίστις vornimmt, d. h. ehe er die solenne Formel kundmacht, will er zunächst in einer ἀνακεφαλαιώσις σύντομος die ἀναγκαῖα δόγματα zusammenfassen. Es handelt sich hier um die Mitteilung des sog. Glaubensdekaloges. So bezeichnet zwar nicht Cyrill selbst den Inhalt dieser Katechese, wohl aber die sehr alte Überschrift zu ihr. Wir werden das Verhältniß dieser schematischen Zusammenfassung der Lehre der Kirche zu derjenigen, die in dem Symbol, der schlechtweg als ἡ πίστις bezeichneten Formel, gegeben ist, an anderem Orte zu behandeln haben.

Die fünfte Katechese handelt im allgemeinen περὶ πίστεως, und hier citiert Cyrill zum Schlusse, cap. 12, das Symbol. Die Ausführung ist zunächst ein Hymnus überhaupt auf die Macht des Glaubens. Dann unterscheidet der Redner zwei Arten der πίστις, cap. 10: "Ἔστι μὲν γὰρ ἓν εἶδος τῆς πίστεως, τὸ δογματικόν, συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδὲ τινος (10) . . . Δεύτερον δὲ ἔστιν εἶδος πίστεως τὸ ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον (11). Cyrill hat doch nicht etwa das erste Mal jene ἀνακεφαλαιώσις σύντομος in Cat. IV, das andere Mal das Symbol im Sinne. Er redet vielmehr wahrscheinlich von beiden, so doch, dass er besonders an das Symbol denkt. Das Wort Gottes ergiebt, dass es sich bei der πίστις sowohl um etwas handelt, was der Mensch sich selbst abgewinnt, als um etwas, was ὑπὲρ ἀνθρώπον ist, um etwas, was Gott schenkt. Wo Gott die πίστις schenkt, da entstehen die wunderbaren Charismata. Jeder Christ kann davon haben. Cyrill behauptet doch nicht, dass das Symbol als solches Charismen vermittele. Er deutet das nur indirekt an, offenbar selbst in dem Bewusstsein, dass er hier rhetorisiere. Mit scharfer, unvermittelter Wendung kommt er plötzlich auf das Symbol, die πίστις ἐν μαθήσει καὶ ἐπαγγελίᾳ. Als solche πίστις „bewahre einzig und allein die, welche dir von der Kirche jetzt überliefert wird“. Ἐν ὀλίγοις στίχοις fassen „wir“ τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως zusammen: ὅπερ καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς λέξεως μνημονεύσαι ὑμᾶς βούλομαι καὶ παρ' ἑαυτοῖς μετὰ πάσης σπουδῆς ἀπαγγεῖλαι, οὐκ εἰς χάρτας ἀπογραφομένους, ἀλλ' ἐν καρδίᾳ τῇ μνήμῃ στηλογραφοῦντας . . . Es ist interessant, dass Cyrill das Verbot des Aufschreibens eigentlich gar nicht motiviert. Zwar schärft er auch hier noch einmal ein, dass man ja nichts den „Katechumenen“ verrate. Aber er denkt dabei daran, dass das μελετᾶν, das Einüben, die Versuchung mit sich bringe, etwas merken zu lassen. Gerade der Eifer für das Symbol kann da gefährlich werden. Man muss das spezifische Verbot des Aufschreibens selbst bei Cyrill sicher nicht bloss aus der Arkan-disciplin begreifen. Es widerspricht dem Wesen des Symbols, der individuell für jeden, aber der nur „ἐν μαθήσει καὶ ἐπαγγελίᾳ“ zur Geltung zu bringenden πίστις, dass es auf Papier gebracht werde. Es ist ein ἐφόδιον, eine Wegzehrung (12), ein θησαυρὸς ζωῆς (13), welches der Christ mit ihm empfängt. Er darf es nicht vergessen. Wollte er es aufschreiben, so wäre wohl das die grösste Gefahr, dass es „unlebendig“ und dadurch unwirksam würde. Es repräsentiert eine παρακαταθήκη Gottes selbst (13). Und Gott wird „Rechenschaft“ für dieses Pfund fordern. In diesem Zusammenhang ist nicht eigens davon die Rede, dass das Symbol ein μυστήριον sei. Aber es wird vollkommen als solches behandelt. Das beleuchtet sowohl die Vorstellung, die Cyrill von der Bedeutung des Kults, der ritualen Darbietung hat, wie anderseits die Vorstellung, die er von dem Werte des Symbols hegt.

Dass Cyrill in V, 12 zum Schlusse das Symbol wörtlich vor den Hörern ausgesagt hat, ist nicht zu verkennen. In unserem Texte steht es natürlich doch nicht. Aber in den weiteren Katechesen kommen die einzelnen στίχοι alle deut-

lich zur Sprache, auch im geschriebenen Text! Ja die Überschriften reproduzieren ohne Scheu die einzelnen Artikel. Freilich ist Grund vorhanden, anzunehmen, dass kleine Auslassungen und Änderungen dabei vorkommen.⁸⁾ Das Ganze beweist doch, dass weder die Arkandisziplin, noch das Verbot des „Aufschreibens“ ängstlich gemeint war. Es war genug, wenn nur das gewahrt wurde, dass die legitime, kultische Vermittelung und dann das persönliche Interesse die Faktoren seien, welche das Symbol trügen.

Es sind „*ῥσας ἐγχωρεῖ κατηχήσεις*“, die Cyrill ἐν ταῖς τῆς Τεσσαρακοστῆς ἡμέραις gehalten hat (XVIII, 32). Also eine vorgeschriebene Zahl für diese Katechesen gab es nicht. Ja gelegentlich erklärt Cyrill, dass er einen bestimmten Artikel, auf welchen die ἀκολουθία τῆς διδασκαλίας τῆς πίστεως nunmehr hinführen würde, nur ganz kurz behandeln werde, weil „die Gnade Gottes es so gefügt“, dass derselbe am Tage vorher als dem Sonntage durch die Perikope als Predigtthema angewiesen gewesen sei (XIV, 24.) Aber es muss Sitte gewesen sein, die Auslegung des Symbols auf die Zeit der Fasten vor Ostern zu verteilen. Nachdem Cyrill in Cat. V bis dahin gekommen war, das Symbol mitzuteilen, hat er den einzelnen Artikeln dreizehn Predigten gewidmet, die teilweise von recht beträchtlicher Länge sind. Eine besondere Einteilung des Symbols tritt nicht zu Tage. Die einzelnen Predigten gelten keineswegs je einem στίχος. Bemerkenswert ist, dass diese Katechesen auch offenbar die methodische Form der Einprägung des Symbols bedeuteten. Wie oft das Symbol den Hörern vollständig recitiert wurde, ist nicht auszumachen. Nur in der achtzehnten d. h. der letzten Katechese treffen wir noch einmal auf die Bemerkung des Redners, dass er jetzt die ganze „ἐπαγγελία τῆς πίστεως“ abermals (πάλιν) vorsprechen werde, so zwar, dass diesmal die Aufforderung sich anschliesst, die Zuhörer sollten μετὰ σπουδῆς πάσης ἐπὶ λέξεως αὐτῆς dieselbe ihm nachsprechen (XVIII, 21). Es ist jetzt vorausgesetzt, dass die Hörer die Formel bereits im Gedächtnis haben. Die Weise, wie Cyrill hier davon spricht, dass er das Symbol noch einmal recitiere, macht nicht den Eindruck, als ob er nur zweimal, in jener fünften Katechese und jetzt hier in der abschliessenden, die ganze Formel recitiert habe. Cat. XVIII erreicht mit der Hersagung des Symbols seitens des Predigers und der πιστοὶ nicht etwa ihr Ende. Cyrill hat die letzten Artikel noch gar nicht erklärt und er wendet sich mit cap. 22 noch zu diesen. Das erweckt doch die Mutmassung, dass er vielleicht in jeder Katechese irgendwo einmal die ganze Formel recitiert habe, unter Hervorhebung jedesmal des besonderen Artikels, den er jetzt der Reihenfolge nach zu besprechen habe. Denkbar wäre freilich auch, dass er successiv vor den Ohren der zu Behrenden die Formel entstehen liess, nachdem er sie zuerst ganz „überliefert“ hatte. Das würde also bedeuten, dass er in Cat. VI bloss die ersten Worte des Symbols wiederholt hätte, dann in jeder folgenden immer den Tenor so weit, als er schon eingepägt war und jetzt um einen oder mehrere Artikel weiter eingepägt werden sollte. Da er mit XVIII, 22 wirklich zu den letzten Artikeln kommt, so wäre dicht vorher natürlich der Anlass geboten gewesen, die ganze Formel abermals herzusagen. Wie immer das gewesen sein mag, so kann man jedenfalls nicht verkennen, dass die Katechesen recht eigners der Einübung des Symbols dienten.⁹⁾ Nach der Überschrift von Cat. V, welche einfach lautet „*πρὸς*

⁸⁾ Wenn ich später den Wortlaut des jerusalemischen Symbols feststelle, ist es am Orte, die Überschriften und die Andeutungen in den Katechesen zu vergleichen und zu prüfen. Hier nur die Bemerkung, dass nichts im Wege steht, sich vorzustellen, dass die Überschriften unter den Augen Cyrills selbst fixiert worden sind. Er hat also an ihnen nichts Anstössiges gefunden.

⁹⁾ Ob nicht noch private Einübungsversuche statt hatten (ich meine nicht nur solche, die jeder bei sich selbst anstellte, sondern die durch einen Lehrer

πίστεως“, kann man nicht bewähren, dass die erste Mitteilung des Symbols ein besonderer technischer Akt war, dass als „παράδοσις τῆς πίστεως“ nur oder in einem spezifischen Sinne diese erste ἐπαγγελία zu betrachten sei. Cyrill bezeichnet zwar die Funktion der Kirche mit Bezug auf die πίστις als ein παραδιδόναι, seine eigene jedoch öfter als ein ἐπαγγέλλειν. Dieses übt er anscheinend in allen Katechesen in der gleichen Weise. Wie nur in XVIII, 21 eine Wiederholung des gesamten Wortlauts des Symbols zu beweisen ist, so auch nur hier die Aufforderung an die Hörer, das Symbol auch herzusagen (ἀπαγγέλλειν). Aber die Stelle ist eine so wenig ausgezeichnete, dass man kaum glauben kann, die Hörer hätten wirklich nur hier „nachgesprochen“, was der Redner vorsprach, oder aber das diesmalige Nachsprechen sei ein besonders solenner, in seiner Weise auch ein eigentümlicher technischer Akt, wie etwa die erste Mitteilung in Cat. V. Höchstens scheint es eine letzte, besonders ernst genommene Probe zu sein, ob die πιστοὶ jetzt auch wirklich die πίστις kennen. Nach XVIII, 32 ist die πίστις, deren παράδοσις ihnen zu Teil geworden, bestimmt „εἰς ἐπαγγελίαν“ — das wird das Bekenntnis zum Symbol im Taufakte sein.¹⁰⁾

Verbunden mit den Katechesen über das Symbol sind bei Cyrill noch fünf sog. „mystagogische Katechesen“, mit welchen er die inzwischen bereits getauften Hörer der ersteren (er selbst bezeichnet seine Hörer jetzt als „γνήσια καὶ περιπόθητα τῆς ἐκκλησίας τέκνα“, Cat. XIX, 1, die Überschriften geben ihnen den Titel „νεοφωτιστοὶ“) nachträglich noch über die Taufriten und den ersten eucharistischen Gottesdienst, den sie mitgefeiert haben, belehrt. Wir erfahren hier, was uns angehende Bräuche betrifft, zunächst, dass die Taufe an einem Abend stattgefunden habe (cap. 1). Der Tag, an welchem sie vollzogen war, wird nicht näher kenntlich gemacht. Zuerst waren die Täuflinge in die Vorhalle der Taufkapelle (εἰς τὸν προαύλιον τοῦ βαπτιστηρίου οἴκον) geführt, dort waren sie „gen Westen gerichtet“ (πρὸς τὰς δυσμὰς ἐσπῶτες), aufgefordert worden „abzusagen dem Satan“ (ib. 2). Diese Absage geschah mit den Worten: ἀποτάσσομαι σοι Σατανᾶ (4), καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις σου (5), καὶ πάσῃ τῇ πόμπῃ σου (6), καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου (8). Alsdann ἀπὸ δυσμῶν εἰς ἀνατολήν, τοῦ φωτός τὸ χωρίον, sich wendend, hatten die Täuflinge sprechen müssen: „πιστεύω εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς τὸν υἱὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας“ (9). Cyrill fügt hier die Worte hinzu: περὶ ὧν ἐν ταῖς προτέραις κατηχήσεσιν . . ἐν πλάττει . . εἴρηται. Danach scheint es doch, als ob jene wie eine Formel auftretende kurze Anspielung auf das Symbol so nur dem geschriebenen Texte eigne; in Wirklichkeit dürfte das ganze Symbol recitiert worden sein! Auch dieses Bekenntnis geschah, wie Cyrill ausdrücklich sagt (11), noch ἐν τῷ ἐξωτερῷ οἴκῳ. Alsdann sind sie in das eigentliche Baptisterium geführt worden (Cat. XX, 1). Da Cyrill durch nichts andeutet, dass eine Unterbrechung der Feier stattgefunden habe, so muss der Taufakt wohl als ein sich in die Nacht hinein entwickelnder vorgestellt werden. In dem ἐσωτέρῳ οἴκῳ haben die Täuflinge den χιτῶν abgelegt (cap. 2). „Nackt“, wie sie jetzt waren, sind sie ἀπ' ἄκρων τριχῶν κορυφῆς ἕως τῶν κάτω mit „exorcisiertem Öle“ gesalbt worden (3) und schliesslich zu der „heiligen κολυμβήθρα der göttlichen Taufe“ geführt worden. Hier sind

geleitet wurden — etwa andere Presbyter als Cyrill, dessen Aufgabe, vielleicht nur in jenem Jahre, die Predigten waren), lasse ich dahingestellt (vergleiche Prokat. 12: τί εἰρήκασιν οἱ διδάσκοντες;).

¹⁰⁾ Der Sprachgebrauch von ἐπαγγελία τῆς πίστεως ist bei Cyrill kein ganz einheitlicher. Der Ausdruck bezeichnet das Symbol als Formel unter dem Gesichtspunkt seiner Bestimmung als „Glaubensbekenntnis“. Er bezeichnet auch die Mitteilung des Katecheten mit Bezug auf die πίστις. Endlich das Handeln der Empfänger der πίστις, welches die Kirche fordert. — Gewöhnlich heisst das Symbol bei Cyrill kurzweg ἡ πίστις. Doch findet sich auch der Name „διδασκαλία τῆς πίστεως“, die „Glaubenslehre“, z. B. XIV, 24.

sie abermals gefragt worden, ob sie glaubten an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes; „jeder“ ist gefragt worden (4). „Καὶ ὁμολογήσατε τὴν σωτήριον ὁμολογίαν καὶ κατεδύετε τρίτον εἰς τὸ ὕδωρ.“¹¹⁾ Es folgte eine neue Salbung (das „χρίσμα“), Cat. XXI, dann schliesslich die Feier der Eucharistie, Cat. XXII und XXIII. Den Abschluss wird der ganze Taufakt wohl in der Morgenfrühe gefunden haben.

Es mag genügen, wenn für das Morgenland Cyrills Werk uns hier als Orientierungsmittel in Bezug auf die Anschauung von der Bedeutung des Symbols und die liturgische Behandlung desselben dient.¹²⁾

Unter den Auslegungsschriften des Abendlandes ist, wenn nicht die älteste, so doch die einflussreichste die *expositio in symbolum* des Rufin. (S. die Ausgabe in Cypriani opp. ad mss. codices recognitalabore Steph. Baluzii, ed. II Veneta, 1758, pag. 989 ss.; ferner Rufini opp. ed. Vallarsi, Abdruck bei Migne, Patr. Cat. XXI, 335—386.) Dieselbe ist gerichtet an einen Laurentius, den Rufin mit „fidelissime papa“ begrüsst, und entspricht einer Bitte desselben, dass Rufin ihm „aliquid“ über das Symbol „zusammenstelle“. Das Werkchen trägt also einen sehr anderen Charakter als dasjenige des Cyrill. Es ist eine Abhandlung mit lediglich theologischer Tendenz. Das Alter derselben ist schwerlich genau zu bestimmen. Dass sie in der letzten Periode des Rufin, d. h. nach 399 und vor 410, verfasst ist, hat die Wahrscheinlichkeit für sich. Sie könnte auch älter sein. Die Mutmassungen hängen zum Teil von dem Urteil über gewisse litterarische Berührungen ab, die jedenfalls an gegenwärtigem Orte nicht weiter in Betracht kommen. Rufin kennt schon manche Schriften über das Symbol; er hat u. a. die Absicht, Stücke quae omissa videntur a prioribus beizubringen, cap. 1. Namhaft macht er von früheren Autoren nur den Photinus, von dem er sich weit geschieden weiss; im reichlichsten Masse Gebrauch macht er von dem Werke des Cyrill (seine *expositio* ist vielfach kaum mehr als ein Auszug aus den Katechesen), dieses nennt er nicht! Objekt seiner Auslegung ist das Symbol von Aquileja. Es ist daraus

¹¹⁾ Diese Befragung und Bekenntnisablegung geschah also, während der Täufling im Wasser stand!

¹²⁾ Vergl. sonst noch etwa die Taufordnung in Constitt. app. VII, 39 ff. Sie ist viel weniger instruktiv als die Katechesen des Cyrill, lässt aber wahrscheinlich auf die gleichen Bräuche schliessen, wenigstens im allgemeinen. Kap. 41 bestätigt wohl, dass das Bekenntnis nach der Absage an den Satan eine Recitation des ganzen Symbols darstellte. Kap. 42 lässt auch ein zweites Bekenntnis bei der Taufe selbst mutmassen. Dass die Täuflinge den Glauben dicht vor der Taufe in einem spezifischen Sinne „lernten“, also das Symbol hier erst erfuhren, ist vielleicht aus Kap. 40 zu entnehmen. — Das Konzil von Laodicea (in Phrygia Pacatiana, am Lyeus; die Zeit ist unsicher, nach Hefele I², 745 ff. ist nichts zu sagen, als dass das Konzil zwischen 343 und 381 anzusetzen sei! Zahn, Gesch. d. Neutest. Kanons II, 1, 193 ff., resolvirt sich für die Ansetzung „um 360“) bestimmte in Kan. 46 (Mansi II, 571): ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν, καὶ τῇ πέμπτῃ τῆς ἐβδομάδος ἀπαγγέλλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις. Nach dem vorangehenden Kanon ist sicher, dass es sich im allgemeinen um die Fastenwochen handelt. Der nächste Sinn von Kan. 45 ist doch der, dass die Photizomenen während dieser Wochen an jedem Donnerstag die πίστις „herzusagen“ (ἀπαγγέλλειν) hatten. Das wäre also eine wiederholte Probe darauf, dass sie mit gutem Erfolg das Symbol „lernten“. Möglich wäre freilich auch, dass ein bestimmter Donnerstag (dann wohl der in der Karwoche) für eine einmalige solche Probe angesetzt würde. Das würde daran erinnern, dass nur in der letzten Katechese von Cyrill eben dieses, dass die Täuflinge das Symbol auch hersagten (ἀπαγγέλλειν), ausdrücklich gefordert ist. S. über den Kanon Hefele a. a. O. 771. — Der geläufigste Titel des Symbols ist im Morgenland neben „ἡ πίστις“ gewesen: „τὸ μᾶθημα“. Das sei hier nebenbei erwähnt.

nicht zu schliessen, dass er sich gerade in dieser Stadt aufhält. Vielmehr bestimmt ihn dabei der Umstand, dass er dort getauft worden ist, cap. 3. Es ist also sein persönliches Symbol, welches er bespricht; dass der Empfänger der expositio auch ein besonderes Interesse an diesem Symbol habe, wird wenigstens nicht ausgesprochen. Nur gelegentlich berührt Rufin auch Eigentümlichkeiten anderer Symbole. Besonders macht er uns mit Einzelheiten über die Stellung der Gemeinde zu Rom zu ihrem Symbole bekannt. Auf Anlass des ersten Artikels bemerkt er (cap. 3), in diversis ecclesiis finde man allerhand Zusätze. In der römischen Kirche treffe man nichts derartiges. Das leitet er aus einem doppelten Umstande ab. Einmal habe dort nie eine Häresie ihr „exordium“ genommen. Dann aber existiere dort die alte Sitte, „eos qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice id est fidelium populo audiente symbolum reddere“; „et utique — fügt er hinzu — adjectionem unius saltem sermonis eorum qui praecesserunt in fide non admittit auditus“. Also Rom hat geradezu eine Vorkehrung zum Schutze eines ganz bestimmt fixierten, alten Wortlauts des Symbols getroffen.

Die hier erwähnte Sitte einer öffentlichen „*redditio symboli*“ finden wir bestätigt und genauer geschildert in einer Mitteilung des Augustin. Von der Taufe des Victorinus redend, berichtet er folgendes (Confess. VIII, 5; opp. ed. Maurin., Paris. 1679, I, 146 ff.)¹³⁾: *denique ut ventum est ad horam profitendae fidei, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter, de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis qui accessuri sunt ad gratiam tuam, oblatum esse dicebat* (scl. Simplicianus, der Gewährsmann des Augustin) *Victorino a presbyteris, ut secretius redderet, sicut nonnullis qui verecundia trepidaturi videbantur offerri mos erat; illum autem maluisse salutem suam in conspectu sanctae multitudinis profiteri . . .* Als er hinanstieg, um zu „reddieren“ (itaque ubi ascendit ut „redderet“; ein Objekt zu reddere fehlt, der Ausdruck ist also technischer Natur), brach das Volk in begeisterte Zurufe aus. Cito sonuerunt exultatione quia videbant eum, et cito siluerunt intentione ut audirent eum. Pronunciavit ille fidem veracem praeclara fiducia et volebant eum omnes rapere intro in cor suum . . . Aus dieser Mitteilung, verbunden mit der Notiz des Rufin, ist mehreres zu entnehmen. Es gab in Rom einen besonderen Akt der Hersagung des Symbols von einer bestimmten erhöhten Stelle in der Kirche aus. Der *redditio*, „Wiedergabe“, ist offenbar vorangegangen eine solenne „*traditio symboli*“; zwar ist davon weder bei Rufin, noch bei Augustin im obigen Zusammenhange die Rede, aber es ist eine unmittelbar naheliegende Mutmassung. Der Akt der *redditio symboli* gehört anscheinend nicht mit zu den Akten des Taufvollzugs im engeren Sinne. Eigentlich soll ihm jeder Einzelne sich unterziehen. Aber die presbyteri können davon dispensieren. Es ist sogar eine „Sitte“, die gar zu Schüchternen davon zu entbinden. Bei der Hersagung der Formel achtet das Volk darauf, dass kein einziger „sermo“ zu der rezipierten, gültigen Formel hinzugesetzt werde. Die ganze Sitte aber muss spezifisch römisch sein, d. h. sich anderwärts nicht finden.

Die letztere Annahme ist uns, was Cyrill betrifft, bestätigt. Wer jene Mitteilungen des Augustin und Rufin schon kennt und demgemäss bei Cyrill die Andeutungen über die Art und Weise, wie die Kirche mit dem Symbol verfährt, kritisch erwägt, findet in der That keinen Grund, auch für Jerusalem einen solchen Akt der *redditio* (und voranliegenden *traditio*) *symboli* anzunehmen, wie er eben für Rom bezeugt wird. Über die *traditio symboli* im Abendlande können

¹³⁾ Ich benutze, um das ein für alle mal zu bemerken, diesen ersten Druck der Maurinerausgabe überall, wo ich Augustin citiere. Der erste Band wird auf dem Titel durch einen Druckfehler als 1689 erschienen bezeichnet. Die Vorrede beweist, dass er von 1679 ist.

wir hier noch nichts weiter sagen. Allein jene römische „*restitutio*“ des Symbols, die einen auffallend feierlichen Charakter als Sonderakt trägt, ist offenbar etwas anderes als diejenige Aufforderung zum *ἀπαγγέλλειν τὴν πίστιν*, die bei Cyrill einmal zu Tage tritt, aber vielleicht dieses eine Mal nur zufällig oder doch jedenfalls ohne die Merkmale einer besonderen Solennität. Nach allen Indicien ist aber auch die während des Taufaktes selbst bei Cyrill bemerkte *ἐπαγγελία* oder *ὁμολογία τῆς πίστεως* nicht gleichzusetzen mit der römischen *restitutio symboli*, wiewohl Augustin von der *hora profitendae fidei* spricht. Die *restitutio* ist eine *professio*; das scheint ihr besonderer religiöser Wert sein zu sollen; ob sie der einzige Akt des „Bekennens“ im Zusammenhange mit der Taufe ist, bleibt hier dahingestellt; jedenfalls geschieht sie nicht im Wasser, wie die von Cyrill bezeugte *ἐπαγγελία* oder *ὁμολογία*.¹⁴⁾

Wir mögen das sog. *Sacramentarium Gelasianum* heranziehen, um uns über die römische Behandlung des Symbols vorläufig des weiteren zu instruieren. Ich lasse alle kritischen Fragen über dieses Werk hier auf sich beruhen und nehme es also für das, wofür es gelten will oder gemeinhin gehalten wird.¹⁵⁾ Wir treffen in ihm dreimal die Bezeichnung eines Sonntags als „*pro scrutiniis electorum*“; es handelt sich um den dritten, vierten und fünften Sonntag in der Osterfastenzeit; s. *Libr. I, Nr. XXVI—XXVIII*. Worin die „Skrutinien“, die Ausforschungen, bestanden oder worauf sie sich bezogen haben, wird nicht gesagt. Zwischen den *ordo*, welcher die Gebete in der Woche vom fünften Fastensonntag ab bestimmt (*Nr. XXVIII*) und den *ordo*, der den Palmsonntag regelt (*Nr. XXXVII*) ist aber eingeschoben ein kleines *corpus ordinum*, welches offenbar die Skrutinialordnung darstellt. Hier trägt der erste *ordo* (*Nr. XXIX*) die Überschrift: *denuntiatio pro scrutinio, quod tertia hebdomada in Quadrag. secunda feria initiatur*. Also am dritten Fastensonntag wird das erste Skrutinium nur angekündigt; abgehalten wird es am folgenden Tage (oder, das scheint aus einer Redewendung in der vorgeschriebenen Form der Ankündigung hervorzugehen, auch an irgend einem anderen Tage der Woche, wenn das etwa zweckmässig dünkt). Es besteht,

¹⁴⁾ Was Kan. 46 des Konzils von Laodicea vorschreibt, ist anscheinend auch nicht die gleiche Sitte, wie die römische „*restitutio*“. Selbst wenn es sich hier um einen bestimmten einmaligen Akt an einem Donnerstag handelt, so kann man es wenigstens nicht beweisen, dass er eine analoge Solennität hatte, wie der letztere. Nun kennt ja freilich Augustin den Orient persönlich nicht. Rufin aber ist wesentlich nur Zeuge für Palästina, (er selbst war Presbyter von Jerusalem). Wenn er auch die *restitutio symboli*, wie es scheint, als eine römische Lokalsitte behandelt, so kann er doch nicht dafür gelten, indirekt zu bestätigen, dass Kleinasien diese Sitte nicht kenne. Der angezogene Konzilskanon bleibt jedenfalls bis auf weiteres mit einer gewissen Dunkelheit behaftet.

¹⁵⁾ Vgl. die Ausgabe von L. Muratori in *Liturgia romana vetus*, Paris 1748, I, 485 ff. Sich selbst giebt das Werk zwar als ein römisches Sakramentar, aber keineswegs als ein Werk des Papstes Gelasius I., welcher 492—496 regierte und den nur der erste Herausgeber, Tommasi, als den Redaktor konjizierte. Neuerdings hat Duchesne den Ursprung des Sakramentars anders bestimmt; Probst, der zuletzt das Wort gehabt hat („D. ältesten röm. Sacramentarien“ etc. 1892), hält fest an der Meinung des genannten Editors, die auch die anderen namhaften Bearbeiter der altrömischen Liturgie vertreten. Ich habe an bestimmtem Orte später Gelegenheit, genauer auf die Frage einzugehen. Man kann beides in Zweifel ziehen, sowohl dass das Werk von Gelasius stamme, wie dass es nach Rom gehöre. Nur für älter als die Zeit des Gelasius kann man es so, wie es vorliegt, sicher nicht halten. Wohl ist dagegen sehr möglich, dass es Bestandteile aus älterer Zeit (sogar aus sehr alter Zeit) enthält. Anderseits ist von niemand bestritten, dass es, wenn gelasianisch, nachträglich Interpolationen erfahren habe.

wie sich zum Schlusse ergibt, darin, dass die Namen festgestellt („aufgeschrieben“) werden, dass ferner dann ein Gebet über die „Electi“ gesprochen wird.¹⁶⁾ Die denuntiatio beginnt übrigens mit folgender Erklärung: *Scrutinii diem, dilectissimi fratres, quo electi nostri divinitus instruantur imminere cognoscite*. Danach sind die Skrutinien doch nicht nur „Ausforschungen“, sondern auch „Mitteilungen“. Dem entspricht es, dass in dem Gebete bei dem ersten Skrutinium die Wendung vorkommt: *Omnipotens sempiterna Deus . . . respice dignare super hos famulos tuos, quos ad rudimenta fidei vocare dignatus es . . .* Unser Sakramentar setzt schon die Kindertaufe als allgemeinen Brauch voraus. Aber es bietet noch ganz offenbar die Formen der alten Erwachsenentaufe.¹⁷⁾ Irgendwo in den drei Wochen, innerhalb deren die „scrutinia“ stattfinden, hat auch die *traditio symboli* statt: *ordo XXXV*. Dieselbe ist, ganz wie man nach dem, was oben aus den Mitteilungen Augustins entnommen ist, mutmasst, ein spezieller einmaliger und zugleich ein streng kultischer Akt. Vorangeht eine „praefatio“, eine kurze Ansprache über die Bedeutung des Symbols.¹⁸⁾ Es fehlt darin nicht die Mahnung: *intentis itaque animis symbolum discite, et quod vobis, sicut accepimus, tradimus, non alicui materiae quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite*. Das Symbol ist nicht direkt mitgeteilt, sondern es wird nur mit den Worten: *confessio itaque fidei, quam suscepistis hoc inchoatur exordio*, markiert, dass auf die praefatio die traditio selbst folgt.¹⁹⁾ Was

¹⁶⁾ Angesichts von *ordo XXIX* ist auch eine zunächst rätselhafte Rubrik in *ordo XXVI* verständlich. Dort heisst es nämlich (S. 522) zwischen zwei Gebeten: „et recitantur nomina electorum“. Hier dürfte ein älterer Brauch durchschimmern, wonach das erste scrutinium noch sogleich an jenem dritten Fastensonntag selbst stattfand und wonach eine Namensnennung während der Messe (denn so steht es hier; vielleicht handelt es sich um eine Kommemoration in den Diptychen!) die erste solenne Handlung mit Bezug auf die Täuflinge war. Hier heissen dieselben in allen Gebeten von vornherein „electi“ (nämlich zuerst „electi nostri“; die Kirche also hat sie ausgewählt; später „electi tui“ — Gott ist es, der sie auserwählt durch die Kirche). Wie sich die Begriffe catechumeni und electi verhalten, ist nicht ganz klar. *Ordo XXX* hat die Überschrift: „Oratio super electos. Ad Catechumenum faciendum“. Es wäre möglich, dass wir hier zwei Überschriften aus verschiedenen Zeiten träfen. *Ordo XXXI* redet noch einmal von „Katechumenen“, *Ordo XXXIII* und die nächsten aber nur noch von „Electi“, ohne dass man sich überzeugen könnte, es habe eben inzwischen eine Rangerhöhung der „catechumeni“ stattgefunden. In der That trifft man in *Ordo XLII* wieder die Bezeichnung als catechumeni. Danach ist catechumeni offenbar nur ein anderer Titel der electi! Dann müsste also der „Katechumenat“ erst beginnen mit den Skrutinien. Von einer allgemeineren und einer spezielleren Katechumenenzeit, wie bei Cyrill, ist im *Sacr. Gelas.* nichts zu bemerken. Aber dasselbe giebt auch eben nur die kultischen Elemente der Katechumenatsordnung! Es mag voraussetzen, dass die „catechumeni“, die es meint, die electi, schon vorab einen „Unterricht“ (über dessen Charakter wir zunächst nichts auszumachen wüssten), genossen haben.

¹⁷⁾ Das heisst: Formen dieser Art bilden unverkennbar die Grundlage; sie sind jedoch alteriert durch die Unmöglichkeit, sie bei Kindern wirklich so durchzuführen, wie sie ursprünglich gedacht sind; wie weit sie alteriert sind, ist nicht überall sicher zu sagen!

¹⁸⁾ Von dem *sacramentum symboli* ist da die Rede, *cujus pauca quidem verba sunt, sed magna mysteria*. Das Symbol ist selbst das „sacramentum“ (μυστήριον), es ist voller „mysteria“.

¹⁹⁾ Dass die traditio symboli als ein Skrutinium anzusehen ist, lässt sich wohl nicht bezweifeln. Dagegen ist unsicher, ob sie für sich allein oder mit weiteren Akten zusammen als eines unter den „drei“ Skrutinien zählt. Dass man im ganzen in Rom drei so bezeichnete Akte abhalte, bezeugt noch Johannes Diaconus, Ende des 9. Jahrhunderts. S. Höfling I, 436. Übrigens sei noch

wir in unserem Texte nun alsbald weiter lesen, scheint nichts „Ursprüngliches“ zu sein, vielmehr auch in dem Falle, dass es auf Gelasius zurückgehen sollte, mindestens eine Adaptation eines älteren, aus der Praxis des baptismus adulatorum stammenden Brauches an die Formen des baptismus puerorum zu verraten. Nämlich es folgt sofort ein Bekenntnis des Täuflings mit den Worten des Symbols selbst. Dasselbe wird nicht als „*reddito symboli*“ bezeichnet, dürfte auch im Sinne der älteren Zeit nicht damit identisch sein. Da es sich um Kinder handelt, ist der Brauch folgendermassen gestaltet. Ein Akolyth ergreift „*unum ex ipsis infantibus masculum*“ und nimmt ihn auf den linken Arm, „*ponens manum super caput ejus*“. Der Presbyter fragt: *qua lingua confitentur dominum nostrum Jesum Christum?* Folgt die Antwort: *graece*. Auf die weitere Aufforderung: *adnuncia fides ipsorum qualiter credunt* (der Plural zeigt, dass der eine ‚Knabe‘ alle vorhandenen Kinder „vertritt“), recitiert der Akolyth griechisch das Constantinopolitanum! Folgt ein Akt, worin gefordert wird, dass das Symbol auch „latine“ recitiert werde, wieder so, dass das Const. den Wortlaut bildet! Dass hier eine ältere Sitte durchschimmert, ist wohl klar. Beachtenswert ist nicht nur, dass das Symbol zweisprachig gedacht ist, sondern auch, dass der griechische Text zuerst verlangt wird; sollte das erst der Einführung eben des orientalischen Symbols entsprungen sein?! Auf die geschehene zweite Hersagung folgt eine Schlusserklärung nunmehr nicht bloss in allgemeinen Ausdrücken über die Bedeutung des Symbols, sondern in rekapitulierender Besprechung der Einzelheiten desselben; man könnte diese *expositio symboli* (denn um eine solche handelt es sich) eine Predigt nennen, doch ist sie hiefür fast zu kurz. Es heisst hier zum Schlusse: *ergo, dilectissimi, praefatum symbolum fidei catholicae in praesenti cognovistis, nunc euntes edocemini nullo mutato sermone*. Es ist hier doch deutlich, dass der Bekenntnisakt, den wir in dem Sakramentar gegenwärtig treffen, deplaciert ist. Er dürfte ursprünglich allenfalls da stattgefunden haben, wo das „Lernen“ für abgeschlossen gelten konnte und nun etwa eine Probe (vor der „*redditio*“) angestellt wurde. In der Zeit der Kindertaufe hatte dieser Akt keinen Zweck mehr und wurde daher kurzweg herangezogen an die *traditio symboli*.²⁰⁾ Ich denke mir übrigens, dass in dieser Zeit auch die *traditio* selbst eben nur noch markiert, nicht mehr wirklich vollzogen wurde, dass vielmehr die Recitation des Symbols von seiten des Akolythen die einzige war, die noch thatsächlich in Betracht kam.²¹⁾ —

bemerkt, dass es Zeiten oder Orte gegeben hat, wo der Begriff der *scrutinia* nicht so weit gefasst wurde, als im Sac. Gelas. In einer dem Ambrosius beigelegten *explanatio symboli* wird ausdrücklich in der Einleitung die Zeit der „*Mysteria scrutaminum*“ für abgelaufen erklärt, jetzt, wo der Tag der *traditio symboli* gekommen! Hier bilden die Exorcismen die *scrutinia*.

²⁰⁾ Denkbar wäre auch, dass er überhaupt eine „Neuerung“ darstellt, wie sie Gelasius getroffen haben könnte.

²¹⁾ Der Umstand, dass und wie im Gelasianum das Constantinopolitanum auftritt, gehört zu den auffallendsten Stücken in demselben! Gerade darauf werden wir später genau zu reden kommen müssen. Es lässt sich kaum verkennen, dass es an Stelle eines anderen Symbols eingeschaltet ist. Die Art der Umrahmung, der Inhalt der *praefatio* und der *conclusio* (= *expositio symboli*), verrät das ganz deutlich. Es fragt sich nur, wer es an die Stelle einer älteren, durch es zu ersetzenden Formel gerückt hat. — Dass die *traditio symboli* nicht die Absicht der Einprägung des Wortlauts des Symbols zu haben scheint — das „*edoceri*“ folgt ja erst irgendwo anders (*euntes edocemini*) —, womit zugleich besonders deutlich gemacht ist, dass die *traditio* ein blosser und einmaliger „Ritus“ ist, zeigt die Differenz zwischen dem römischen Brauch und dem in Jerusalem. Dort kaum eine Predigt über das Symbol, hier die ganze Serie von Katechesen! Eine Notiz Rufins Apol. I, 4 (Migne XXI, pag. 543) nennt den *diaconus* als „*doctor symboli et fidei*“; die schulmässige Einprägung der Formel mag auch mit mancher-

Ordo XLII führt auf Weiteres; wir werden hier versetzt auf den Sabbath der letzten Fastenwoche, also auf den Sonnabend vor Ostern. „Sabbatorum die mane reddunt infantes symbolum.“ Diese „redditio“ stellt der celebrierende Priester selbst an, nachdem er vorher eine Abrenuntiation in drei Absätzen (der vierte von den bei Cyrill sich findenden hat kein Analogon!) durch Fragen (es wird nicht gesagt, wer die Antwort statt der infantes giebt) veranlasst hat. Darauf werden die catechumeni zunächst entlassen. „Sequitur ordo qualiter Sabbato sancto ad Vigiliam ingrediantur“, heisst die nächste Überschrift, mit welcher die Vorschriften hinsichtlich des Taufakts selbst eingeleitet werden. Wir haben hier den Beweis einmal, dass die „redditio symboli“ in der That ein eigentümlicher, ebenfalls kultisch gedachter Akt war, so zwar, dass er mit dem Akte der Abrenuntiation verbunden war, sodann dass die redditio nicht unmittelbar dem Taufakt voranlag, sondern in der Frühe des Tages stattfand, in dessen nachfolgender Vigil die Taufe selbst erst geschah.²²⁾ Die Tauffeier ist, wie bei Cyrill, gedacht als eine nächtliche Ceremonie. Obwohl das Gelasianum nur noch die Kindertaufe vorsieht, so ist doch offenbar, dass es noch nicht diejenige Art der Taufe kennt, die sich im Mittelalter eingebürgert hat, nämlich dass jedes Kind bald nach der Geburt für sich getauft wird. Er setzt noch voraus, dass die Taufe ein allgemeiner kirchlicher Festakt ist und in einer Gemeindeversammlung stattfindet.²³⁾ Aus den reichlichen Bestimmungen über die liturgische Gestaltung der Taufe hebe ich nun nur noch hervor, dass bei dieser während der drei mersiones eine abermalige Befragung der Täuflinge vorgeschrieben ist. Es handelt sich diesmal um ein Bekenntnis zum Symbol. Die Fragen lauten (ordo XLIV, S. 570): 1. Credis in Deum patrem omnipotentem? 2. Credis et in Jesum Christum filium ejus unicum dominum nostrum, natum et passum? 3. Credis et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem? Der Täufling soll auf jede Frage mit einem „Credo“ antworten. Dass die Fragen sehr wenig auf das Constantinopolitanum passen, ist klar. Sie stammen offenbar noch aus der Zeit eines älteren, schlichteren Symbols. Der nächste Eindruck ist auch hier, dass sie nur andeuten. Gegenüber der relativen Ausführlichkeit der dritten Frage ist besonders die Kürze der zweiten auffallend.

Um neben dem römischen Brauche, soweit derselbe aus den angezogenen Quellen wirklich zu entnehmen ist, auch noch die Sitte anderer abendländischer Kirchen vorzuführen, so wende ich mich noch einmal zu Augustin. Bei ihm treffen wir auf Sermonen, die als „in traditione symboli“ gehalten bezeichnet

bei Unterweisung verbunden gewesen sein. — Übergangen habe ich im obigen die zu den Skrutinien mitgehörenden Exorcismen u. a., womit sich das Gelasianum teils dem, was wir bei Cyrill auch bemerkt haben, zur Seite stellt, teils eigentümliche Sitten des Abendlandes verrät. Wie Cyrill schliesslich alle Vorbereitungsakte, die er selbst vollzieht (welche nicht die Täuflinge vollziehen), unter den Begriff der *κατηχήσεις* fasst, so heissen im Sacr. Gelas. die analogen Akte offenbar alle „scrutinia“. Die Hauptsache ist, dass diese spezifischen Vorbereitungen sich alle als Riten, die nicht nur von Worten begleitet sind, sondern zumal auch ihrerseits allerhand Worte — vorab die Symbolformel — begleiten, vor uns darthun. Hierin liegt die bedeutsamste Übereinstimmung speziell in der Symbolbehandlung auf seiten des Abendlandes und des Morgenlandes, wenigstens im vierten Jahrhundert und später.

²²⁾ Sie gehört aber doch nicht mehr zu den „scrutinia“; sie muss sachlich als ein Teil der Tauffeier selbst, als die Vorfeier derselben, betrachtet worden sein. So ist sie auch auf den Tag verlegt, der übergeht in den Tauftag selbst.

²³⁾ Die Gebete des ordo LXXVIII („in vigilia de pentecosten“) verraten durch ihren Inhalt, dass die Pfingstvigil neben der Ostervigil einen Tauftermin darstellte. Bei zu grossem Andrange am Osterfeste wird man einen Teil der Täuflinge für Pfingsten zurückgestellt haben.

sind (S. 212—214; opp. V)²⁴⁾. Im Unterschiede von Cyrill behandelt Augustin das ganze Symbol in einem Sermon. S. 212 beginnt: *Tempus est ut symbolum accipiatis*. Die Überschrift giebt als Tag an: *Feria secunda post Dominicam quintam Quadragesimae*, also Montag vor Palmsonntag. Allein diese Angabe ist vielleicht keine originale.²⁵⁾ In S. 214 macht Augustin nach der Einleitung die Bemerkung: *Post hanc praelocationem pronuntiandum est totum symbolum, sine aliqua interposita disputatione* und fügt hinzu: *quod symbolum nostis quia scribi non solet*. Dass Augustin selbst seine Predigt nachträglich aufgeschrieben oder diktiert habe, wird nicht zu bezweifeln sein. Aber seine Bemerkung verrät durch ihre Form, dass er nicht nur aus persönlicher Scheu ein „Aufschreiben“ des Symbols meidet, sondern vermutlich auch daran denkt, dass der Wortlaut nicht überall der gleiche ist, denn es ist offenbar, dass er seinen Sermon als ein Muster, eine Vorlage für andere betrachtet wissen will. In diesem Sinne fährt er alsbald fort: *quo (nämlich symbolo) dicto, adjungenda est haec disputatio*. Folgt die Auslegung. Darf man schliessen, dass die Sitte, das Symbol mit einer Auslegung zu „tradieren“, in Afrika zu dieser Zeit noch neu gewesen sei?²⁶⁾ Interessant

²⁴⁾ Von diesen Sermonen dürfte S. 214 der älteste sein, gehalten wohl 391. Augustin sagt, dass er soeben erst ein Kirchenamt (das Presbyteramt in Hippo Regius) übernommen hat.

²⁵⁾ Die Mauriner machen zu der Überschrift folgende Anmerkung: *Sic inscribitur apud Lov. At in Victorino MS. notatur „Dominica in ramis palmarum“*. In Regio „*Feria secunda*“, post ipsam videlicet *Dominicam palmarum*, quandoquidem isti *Dominicae* adsignatur Sermo qui hunc in eodem codice antecedit. Sie fahren fort: *Testatur quidem Isidorus in lib. I de offic. eccl. c. 27, symbolum Competentibus tradi die Dominica palmarum: sed non erat ecclesiarum omnium una et constans ubique consuetudo*. In der That kann Isidorus Hispalensis nach Zeit und Ort nicht etwa als Autorität dafür, dass die Lesart „in Victorino MS.“ die richtige sei, geltend gemacht werden. Die Mauriner erwähnen alsbald weiter aus dem *Ordo Romanus*, den Amalarius Fortunatus benutzt, dass danach das Symbol *feria quarta hebdomadae quartae* tradiert und *sabbato sancto Paschae* reddiert werde. Ist letztere Vorschrift in Übereinstimmung mit dem, was aus dem *Sacr. Gelas.* zu erkennen ist, so lässt sich erstere doch wenigstens nach diesem Sakramentar nicht bestätigen. Mit Recht machen dann die Mauriner die Notizen, welche sich aus S. 58 und 59 des Augustin entnehmen lassen, geltend, um wahrscheinlich zu machen, dass die Überschrift apud Lovanienses, welche sie festhalten, die originale sei. — Um das hier zu bemerken, so berührt Ambrosius gelegentlich die Thatsache, dass er die *traditio symboli* an aliquos competentes am Palmsonntag vorgenommen habe; *Epist. 20, 4 ad Marcellinam sororem*. opp. ed. J. A. Ballerini, 1875—83, V, 399. Der Ausdruck ist einigermassen auffallend. Bekamen nicht alle Täuflinge, vielleicht nur Nachzügler, hier das Symbol überliefert? Oder waren zufällig das Mal nur aliqui vorhanden, die zu taufen waren?

²⁶⁾ Man möchte das fast glauben, wenn man bedenkt, dass Augustin seine Jugend und sein Tirocinium im Amte betont und dann doch eben einen Mustersermon liefert. Seine anerkannte Bedeutung machte ihn alsbald zum Führer. Andererseits wäre möglich, dass Augustin den Sermon erst später zu einer „Vorlage“ gestempelt hätte. Der Sermon hat Spuren von Zusätzen, die einer späteren Zeit angehören, an sich. Es ist daher vorsichtigerweise doch kein Schluss über das Alter dieses Brauches, das Symbol inmitten einer Predigt zu tradieren, aus diesem Sermon abzuleiten. Das *Sacr. Gelas.*, welches doch Bräuche angiebt, die mindestens hundert Jahre nach der Zeit, wo S. 214 des Augustin gehalten wurde, „noch“ bestanden, verrät nichts von einer solchen Art der *traditio*, wie dieser. In ihm tritt erst zum Schlusse eines ja freilich nicht überall gleich klaren Aktes eine Art statarischer *expositio symboli* auf! Die Sermone des Augustin in traditione symb. sind auch viel länger als jene *conclusio* im *Sacr. Gelas.* Sie sind wirkliche „Predigten“, vergleichbar den „Katechesen“ des Cyrill.

ist, dass wir auch einen Sermon treffen, der die Überschrift trägt „in redditione symboli“. S. 215. Derselbe beginnt: *Sacrosancti martyrii* (wohl = *confessionis*; oder ist etwa „mysterii“ zu lesen?) *symbolum, quod simul accepistis et singuli hodie reddidistis* . . . Die Form der *redditio* ist also dieselbe, wie sie für Rom bezeugt ist. Sieht man die Ausdrucksweise des Augustinus in seinem Berichte über die Taufe des Victorinus an, so möchte man denken, dass er es wohl erst gewesen, der die Sitte der *redditio symb.* oder mindestens diese besondere Form der Sitte nach Afrika verpflanzt habe! Er hält seinen Sermon im Rückblick auf das, was die „competentes“ (so heissen bei ihm ständig die Taufkandidaten)²⁷⁾ gethan haben, indem er noch einmal die Bedeutung des Symbols hervorhebt: *Accepistis ergo et reddidistis, quod animo et corde semper retinere debetis, quod in stratis vestris dicatis, quod in plateis cogitatis et quod inter cibos non obliviscamini, in quo etiam dormientes corpore vigiletis.*²⁸⁾ Folgt eine Auslegung auch des Details des Symbols. Es ist hier nicht zu ersehen, wann die *redditio symboli* statt hatte. Doch sind nun mit diesen eigens dem Symbol gewidmeten Sermonen des Augustin einige andere zu vergleichen, die dem Vaterunser gelten, S. 56—59. Auch sie sind „ad competentes“ gerichtet (wie übrigens noch sonst manche der Predigten des Augustin). Es gab nämlich auch eine *traditio orationis*, so zwar, dass diese nach S. 57, 2; 58, 1; 59, 1 geschah nach der *redditio symboli*. Nach S. 59, 1 gab es auch eine „*redditio orationis*“ und diese hatte acht Tage nach der *traditio* statt. Aus S. 58, 1 und 13 ist nun zu entnehmen, dass die *traditio orationis* am Palmsonntag geschah. Das muss also auch der Tag der *redditio symboli* gewesen sein. Ist das richtig, so hätten wir hier eine Sitte vor uns, die von derjenigen, welche das *Sacr. Gelas.* zeigt, verschieden wäre. Aber merkwürdigerweise treffen wir bei Augustin Spuren einer doppelten *redditio symboli*; s. ebenfalls S. 58, 1 und 3. Augustin hebt hier hervor, dass es vielleicht nicht so gar schlimm sei, wenn einer das Vaterunser nicht auswendig behalten und genau „wiedergeben“ könne; denn dieses Gebet könne er *quotidie* in der Kirche *ad altare Dei* hören: dagegen das *symbolum* bekäme der Getaufte keineswegs in *populo* *quotidie* wiederzuhören. So statuiert die Kirche nach Augustin die Gelegenheit einer zweiten *redditio symboli*, nämlich „die Sabbati (Paschae), quando vigilaturi sumus in Dei misericordia“. „*Quicumque vestrum, ermahnt er S. 58, 1, non bene symbolum reddiderunt, habent spatium, teneant: quia die sabbati audientibus omnibus qui aderunt reddituri estis, die sabbati novissimo, quo baptizandi estis.*“ Diese zweite *redditio symboli* scheint derjenigen einen, die im *Sacr. Gelas.* bemerkt wird, zu entsprechen.²⁹⁾

²⁷⁾ Auch Ambrosius nennt sie so, aber auch *electi*. (Ebenso ferner z. B. Nicetas, der rätselhafte „*episcopus civitatis Romatianae*“.)

²⁸⁾ Vergl. hierzu Ambrosius, *de virginibus* III, 4, 20 (opp. IV, 229): *Symbolum quoque specialiter debemus tamquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere: quo etiam cum horremus aliquid animo recurrendum est. Quomodo enim sine militiae sacramento miles in tentorio, bellator in praelio?* Deutlicher noch als von diesen Worten des Ambrosius ist die Abhängigkeit Augustins von den Ausdrücken, die dieser sein Meister dicht vorher (§ 18 u. 19) mit Bezug auf das Gebet, zumal das Vaterunser gebraucht hatte. Vergl. auch von Augustin S. 58, 13. — Die Vorschrift des Auswendiglernens des Symbols blieb auch bestehen, als die Sitte der Kindertaufe die Regel geworden war. Die Erwachsenen mussten (oder „sollten“) das Symbol sämtlich kennen. Die Väter hatten es den Kindern beizubringen. Vergl. z. B. Caesarius v. Arles, S. 67, 2 (= Pseud. August., S. 266; V, Append., pag. 439).

²⁹⁾ Höfling teilt a. a. O. I, 441 eine Stelle aus dem Schreiben des Fermandus an den Fulgentius mit, welches wenigstens nicht bestätigt, dass die afrikanische Kirche auch im sechsten Jahrhundert noch zwei *redditiones symboli*

Noch füge ich hier bei, was aus den von Mabillon edierten gallischen liturgischen Manualien zu entnehmen ist (*De Liturgia gallicana libri tres*, Paris 1729). Es ist nicht viel. Das „*Missale gallicanum vetus*“ hat u. a. einen „*ordo ad faciendum scrutinium*“, p. 338 ff.; darin begegnen wir auch einer Rubrik: *Incipit expositio vel traditio symboli*. Der nachfolgende Sermon entspricht wesentlich der Vorschrift des Augustin in S. 214: zuerst eine Einleitung, dann die zusammenhängende Recitation des Symbols, dann eine Auslegung. Hier hat das Ganze doch wieder — wie im *Sacr. Gelas.* die *praefatio* und *conclusio* — einen statarischen (im engeren Sinne „ritualen“) Charakter. Zwar die für Augustin bezeugte Sitte einer „freien“ Predigt über das Symbol, in welcher das Symbol tradiert wurde, ist auch nachweislich gleichzeitig (oder vorher?) anderwärts — zumal auch in Gallien — geübt worden. Sie ist doch wohl mit der wachsenden Unfähigkeit der Geistlichen wieder meist in Wegfall gekommen. Ob das *Sacr. Gelasianum* einen „ursprünglichen“ Brauch konserviert, indem es die ganze *traditio* an Formeln bindet, oder darin auch einen „späten“ Charakter verrät (der Begriff des „Ursprünglichen“ und „Späten“ ist ein relativer und nicht in allen Kirchen der gleiche!), kann uns hier so wenig beschäftigen, als das genaue Alter des *Missale gallic. „vetus“*. Es handelt sich eben zunächst nur um Konstatierung von Bräuchen in Bezug auf das Symbol, die im vierten Jahrhundert und hernach, solange man noch von der „alten“ Kirche reden mag, gegolten haben. In unserem *Missale* ist eine Scheu, den Wortlaut des Symbols zusammenhängend niederzuschreiben, nicht (mehr) zu bemerken. Die *expositio symboli* mag für das Werk erst gefertigt sein (es ist wenigstens nicht zu sagen, woher sie entlehnt sei). Ein zweites Formular für den Akt der *traditio symboli*, welches wir p. 347 ff. treffen³⁰⁾, bietet (unter einigen Modifikationen) die als S. 242 unter den Pseudo-Augustinischen Sermonen von den Maurinern aufgenommene Auslegung — wenn nicht umgekehrt jener Sermon aus unserem *Missale* stammen sollte. Nach beiden Formularen wird die *traditio symboli* so vollzogen, dass dasselbe dreimal genau vorgesagt wird. (Ähnlich auch in der *explanatio symb.* des „Ambrosius“!) *Quia lex nostrae fidei in trinitate consistit*, wird gesagt, so müsse das Symbol auch dreimal repetiert werden, *ut ipse numerus repetitionis cum*

festgehalten habe. Wohl aber bestätigt es anscheinend, dass die erste oder „eigentliche“ *redditio symboli* in einem gewissen Abstände von dem Taufstage und so, dass die *traditio orationis* sich daran anschloss — also wohl am Palmsonntag — stattfand. Bei der Taufe fanden nach Ferrandus noch „Befragungen“ nach dem Glauben statt; dieselben sind nicht gleichzusetzen mit der bei Augustin auftretenden zweiten *redditio symboli*. — Der besondere Wert der *traditio* und *redditio symb.* besteht für Augustin, wie er besonders oft betont, in der Übermittlung und Aneignung rein der Formel als solcher. Die Formel zu kennen und als wirkliches Eigentum zu besitzen, ist ihm in Bezug auf den Glauben das Vorrecht des Getauften vor dem Nichtgetauften. S. 214, 1 führt er eigens aus, dass das Symbol inhaltlich eigentlich nichts Neues demjenigen biete, der es „tradiert“ erhalte: *Et ea quae breviter accepturi estis . . . non nova vel inaudita sunt vobis. Nam in sanctis scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea multis modis posita soletis audire. Sed collecta breviter et in ordinem certum redacta atque constricta tradenda sunt vobis, ut fides vestra aedificetur et confessio praeparetur . . .* Ihm persönlich ist der letztere Zweck, der mit der „*redditio*“ nicht für abgethan, sondern eigentlich erst für wirklich eingeleitet gilt (nämlich um alsdann das Leben hindurch ständig im Stillen beibehalten zu werden), die Hauptsache.

³⁰⁾ Man kann nicht deutlich erkennen, ob es sich bloss um ein Doppelformular oder um eine zweimal jährlich stattfindende Tauffeier mit entsprechenden Vorbereitungsakten handelt. Das letztere scheint mir das Zutreffende, so zwar, dass als erster Tauftag das Epiphaniensfest (als zweiter das Osterfest) gedacht ist.

signo conveniat trinitatis. Bei der Taufe selbst treffen wir nur auf folgende sechsfache Frage und Antwort, pag. 364: Interrogatio: quis dicitur? R: Ille. Abrenuntias satanae, pompis saeculi et voluptatibus ejus? R: Abrenuntio. Credis Patrem et Filium et Spir. S. unius esse virtutis? R: Credo. Dicis: Credis P. et F. et Sp. S. ejusdem esse potestatis? R: Credo. Credis P. et F. et Sp. S. trinae veritatis, una manente substantia, Deum esse perfectum? R: Credo. Dicis: Baptizo te? R: Bap. Folgt: „Baptizo te credentem in nomine Patris et Filii et Spir. S., ut habeas vitam aeternam in saecula saeculorum.“

In seinem „Museum Italicum“ I, Paris. 1724, macht Mabillon auch noch ein „Sacramentarium gallicanum“ bekannt, pag. 278 ff.³¹⁾ Wir stossen hier p. 310 auf eine Überschrift: „In symbolum ad aurium apertionem ad electos“. ³²⁾ Es kommt aber zunächst eine Auseinandersetzung über die Attribute der vier Evangelisten. Diese Auseinandersetzung steht im Missale unter der Überschrift: „expositio evangeliorum in aurium apertione etc.“ (a. a. O. 342 ff.) und folgt hier auf die traditio symboli (jedoch nur in einem Formular). ³³⁾ Nach der Erörterung über die Evangelisten heisst es: Incipit expositio symboli. Hierbei verläuft alles wie im Missale. Die Tauffragen (p. 324) sind jedoch charakteristisch anders. Sie legen nämlich das Symbol in extenso zum Grunde. ³⁴⁾ Interessant ist nun aber ein zweiter Symboltext, den das Sacramentarium enthält, p. 396. Der Wortlaut desselben ist höchst eigentümlich. Hier kommt es mir jedoch noch erst bloss auf die Stellung des Symbols an. Wir haben hier, nach dem Zusammenhange zu schliessen, die erste Spur dafür, dass das Symbol im Horengottesdienste benutzt worden ist.

³¹⁾ Dasselbe wird uns ebenso, wie das „Missale“ noch oft beschäftigen. S. beide Werke übrigens auch bei Muratori, Liturgia romana vetus, T. II.

³²⁾ Später heissen die Täuflinge wiederholt „competentes“.

³³⁾ Im Sac. Gelasianum begegnet sie auch, unter derselben Überschrift wie im Missale Gall., aber hier vor der traditio symb., ordo XXXIV.

³⁴⁾ Das Concilium Agathense (Agde in Südgalien) a. 506 bestimmte in Kan. 13, dass das Symbol in allen Kirchen am gleichen Tage, und zwar am Palmsonntag, tradiert werden solle (Hefele II² 653). Es hat also hiernach bis zu dieser Zeit anscheinend in Gallien eine verschiedene Praxis bestanden. -- Von der „redditio symboli“ ist in den oben erwähnten gallischen Dokumenten keine Rede. Für Spanien bezeugt Ildefons von Toledo, Liber adnotationum de cognitione baptismi, cap. 34 (Baluze, Miscellanea VI, S. 38) eine — einmalige — redditio am Donnerstag vor Ostern; (der Tag der traditio, s. cap. 31, wird nicht angegeben).

ERSTER THEIL.

DIE GRUNDGESTALT DES TAUF SYMBOLS.

Erste Abteilung.

Die occidentalischen Formeln.

1. Kapitel.

Das altrömische Symbol.

Um Entstehung und ursprüngliche Bedeutung der Taufsymbole in den Gemeinden der alten Kirche zu ergründen, muss man ohne Zweifel den Versuch machen, festzustellen, ob die vielerlei überlieferten Formeln von einer Urformel abstammen oder nicht, beziehentlich welchen Wortlaut die Urformel gehabt habe. Eine inhaltliche Verwandtschaft jener Formeln ist im weitesten Umfange alsbald zu erkennen; jeder, der den nötigen Überblick über das Material besitzt, bestätigt das, und der Eindruck, dass man es durchweg (oder überall) mit einer im Grunde identischen Formel zu thun habe, ist unvermeidlich! Es ist nun doch nicht ohne weiteres anzunehmen, dass es im strikten Sinne eine Urformel, ein Muttersymbol von absichtlicher bewusster Wortausprägung gegeben habe. Man hat auch die Vorstellung ins Auge zu fassen, dass der Archetypus der vielen verschiedenen Formeln, die wir noch kennen, mehr eine Serie von Gedanken, als von Worten gewesen sei. Allein diese Vorstellung erscheint nicht als die natürlichere, vielmehr als die unwahrscheinlichere. Sollte sie die richtige sein, so wäre der Thatbestand in seiner Art auffallend. Es haben viele sich leichter mit dieser Vorstellung befreundet, als berechtigt erscheint. Jedenfalls muss zuerst die Probe gemacht werden, ob nicht wirklich eine Urformel zu statuieren sei. Ich finde, dass der Versuch eine solche festzustellen noch nie mit allen Mitteln methodischer Forschung unternommen ist. Es ist angezeigt, damit wir uns ihr mit der überhaupt erreichbaren Sicherheit annähern, die vorhandenen Taufsymbole zunächst in grössere oder kleinere Gruppen, die einander speziell nahe stehen, zu ordnen, innerhalb dieser Gruppen zunächst den Typus zu eruieren und erst auf Grund dieser Familientypen dann den Versuch der Feststellung des Stammtypus zu machen. Das Prinzip der Scheidung muss zunächst ein äusserliches sein. Nur selten treffen wir auf direkte Angaben über die Herkunft eines Taufsymbols (d. h. darüber, ob die Gemeinde, in der wir ein solches treffen, ihre Formel von einer anderen übernommen habe und eventuell von welcher anderen). So empfiehlt es sich, von politisch-geographischen Gesichts-

punkten auszugehen und es darauf ankommen zu lassen, ob es sich bestätigt, dass man wirklich provinziale Symboltypen annehmen dürfe. Zur Vereinfachung des Verfahrens glaube ich aber doch von vornherein wenigstens für das Abendland einer Mutmassung Raum geben zu dürfen. Es hat nämlich a priori viel Wahrscheinlichkeit für sich, dass hier das altrömische Taufsymboldie Mutterformel darstelle. Wir besitzen über das alte Symbol der Gemeinde zu Rom relativ sehr reichliche und gute Nachrichten. Es wird darauf ankommen, zunächst den präzisen Wortlaut dieses Symbols, wenn das geht, festzustellen.

1. Mit Recht nennt Zezschwitz¹⁾ die Mitteilung des Rufin über R — so gedenke ich fortan das altrömische Symbol zu bezeichnen — das „diplomatisch sicherste Zeugnis“. In seiner *expositio symboli*²⁾ bespricht Rufin nämlich zwar die Formel der Gemeinde von Aquileja. Allein er hebt wiederholt hervor, wie sich die in Rom gebräuchliche zu der von ihm ausgelegten Formel verhalte. Einmal auch hebt er hervor, dass ein Wort *satis cauta et provida adjectione* von seiner Kirche zugefügt sei, ohne dass irgend eine andere den gleichen Zusatz aufweise. Man kann sich danach indirekt ein Bild von der in Rom gültigen Formel machen. Wenn man von den Worten des Aquilejensischen Symbols, die Rufin, wie man nicht anders denken kann, vollständig mitteilt³⁾, diejenigen abzieht, welche nach der ausdrücklichen Angabe des Schreibers hier singulär sind, so wird man R haben. Soviel ich sehe, findet unter den neueren Forschern nur Ffoulkes, der speziell Heurtley bekämpft, diesen Schluss unzulässig. Ffoulkes widmet dem „Roman creed“ ein besonderes, sehr eingehendes Kapitel.⁴⁾ Er hat über die Authentie der *expositio Rufini* seine besonderen Gedanken, die ich hier noch auf sich beruhen lasse.⁵⁾ Das Werkchen ist nach ihm stark interpoliert. Speziell die beiden Stücke, von denen darin eigens gesagt wird, dass die Gemeinde von Rom sie nicht habe — *invisibili et impassibili* im Artikel von Gott, hernach *das descendit in inferna* —, hält Ffoulkes für solche, die nicht Rufin selbst dem Symbole von Aquileja zuschreibe, sondern erst der Überarbeiter. Rufin sage also überhaupt nichts über das Verhältnis des Aquilejense zu R. Doch das ist nicht der Hauptgrund für Ffoulkes, um der oben angedeuteten Schlussfolgerung entgegenzutreten⁶⁾, sondern ein anderer. Erwähnt wird in der *expositio* nämlich auch einmal eine Besonderheit der Symbole „der orientalischen Kirchen“;

1) System d. Katechetik, II, 1², S. 95.

2) S. über die von mir benutzten Ausgaben Einleitung 2. Kap. Von der zuerst vermerkten, die Baluze veranstaltet hat und die nach Zahns Urteil (Gesch. des Neutest. Kanons II, 1, 240) die wertvollere ist, war mir leider nur der Nachdruck (von 1758) zur Hand.

3) *Nos illum ordinem sequimur, quem in Aquilejensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus*, cap. 3.

4) *The Athanasian Creed etc.*, chapter II, S. 81—134; Heurtley, *Harmonia symbolica*, 1858, S. 26 ff.

5) S. die spätere Erörterung über das Symbol von Aquileja.

6) In der That kann dieser Gesichtspunkt nur in dem Sinne geltend gemacht werden, dass danach das Zeugnis dieser *expositio* über R nur zeitlich später angesetzt werden müsste, als unter der Voraussetzung, dass hier Rufin schreibe.

cap. 4. „*Orientis ecclesiae*“ hätten meist im 1. und 2. Artikel, vor Deo und vor domino als Prädikat Christi, ein „uno“. Man könne, sagt Ffoulkes, mit demselben Rechte, wie man aus den bezüglichen anderen Notizen auf den Wortlaut von R schliesse, hieraus schliessen, alle orientalischen Symbole stimmten wörtlich bis auf diese unbedeutenden Zusätze mit dem Aquilejense, wie man es aus der *expositio* zusammenstellen könne, überein. Und das sei doch nachweislich nicht der Fall: kein einziges der uns bekannten orientalischen Symbole, welches so lautete, wie das Aquilejense Rufini! Ich finde auch dieses Argument keineswegs stichhaltig. Es ist auch auf dem Standpunkte von Ffoulkes nicht richtig, zu behaupten, Rufin sage über das Verhältnis seines Symbols zu R nichts. In cap. 3, dessen Authentie Ffoulkes nicht beanstandet, redet Rufin vielmehr im allgemeinen von R. Nachdem er den ersten Artikel des Symbols citiert hat, führt er aus⁷⁾, dass die römische Gemeinde ihr Symbol nie alteriert habe, giebt auch Gründe an, woher das käme. Man kann zunächst meinen, Rufin rede lediglich von dem ersten Artikel und wolle nur von ihm sagen, dass er „in *diversis ecclesiis*“ Zusätze (über den Wortlaut hinaus, auf den Rufin soeben angespielt hat) bekommen habe. Allein das ist doch unwahrscheinlich. Die Sache steht so, dass Rufin etwas nachholen will. Er ist bereits auf die Schwelle der Detailerklärung getreten. Er hat den ersten Artikel vollständig oder andeutungsweise (das scheint handschriftlich unsicher zu sein) soeben niedergeschrieben. Da fällt ihm ein, dass der Wortlaut des Symbols nicht überall derselbe ist, er also sagen muss, welches spezielle Symbol er zum Grunde lege. Sogleich der erste Artikel lautet nicht überall lediglich so, wie er ihn bisher citiert hat. Er hat nur erst das citiert, was der eiserne Bestand desselben überall ist. Nun drückt er sich so aus, dass er dies mit andeutet, anderseits doch nicht nur dies behauptet. Im Gegenteil: wenn hier er im allgemeinen auf die Gründe reflektiert, weshalb gerade in Rom ein bestimmter Wortlaut sich absolut habe erhalten können, so kann man schon darum schwerlich glauben, er denke nur an die Differenzen, die im ersten Artikel sich zwischen R und den anderen Symbolen finden. Wenn zu jenen Gründen auch der gehört, dass in Rom nie eine Häresie ihren Ursprung genommen habe, so fragt man billig, ob Rufin nur Häresien mit Bezug auf die Lehre von Gott kenne. Seine Ausdrucksweise ist eigentümlich unbestimmt. Aber wenn er dann im weiteren noch ausdrücklich von dem „ordo“ spricht, den er auslegen wolle, also das Ganze seines Symbols mit R kontrastiert, so ist vollends klar, dass er nicht nur auf Art. 1 reflektiert. Er hätte gewiss deutlicher reden können und sich wohl auch präziser ausgedrückt, wenn er die Bemerkung über die Verschiedenheit der Symbole nicht erst nachholte. Aber Rufin schreibt überhaupt sehr flüchtig und eilig. Nun steht es mit der Äusserung über die orientalischen Symbole so, dass Rufin sie durchaus nicht in demselben Zusammenhange mit seiner Bemerkung über R anbringt; sie ist eine spezielle, gelegentliche Illustration. Dagegen über R hat er eine allgemeine Bemerkung gemacht, so

7) S. darüber bereits oben Einleitung, S. 47.

zwar, dass er sich offenbar anheischig macht, insonderheit alle seine Unterschiede von dem *ordo Aquilejensis* zu berühren. R ist für ihn eine Norm, wie immer das gemeint sein mag! Sollte er wirklich nichts hervorzuheben gehabt haben an Differenz zwischen seinem Symbole und R? Gesetzt, Ffoulkes hätte Recht, dass die Stellen, wo Differenzen zwischen dem Aquilejense und R berührt werden, Interpolationen seien — man muss dafür schon jetzt starke Gründe fordern! — so bliebe nur der Schluss übrig, der Wortlaut des Aquilejense, wie Rufin ihn mitteilt, sei identisch mit dem von R.⁸⁾

Nach der Schrift des Rufin wäre der Text von R folgendermassen zu konstituieren:

1. Credo in Deo patre omnipotente;
2. Et in Christo Jesu, unico filio ejus, domino nostro,
3. Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,
4. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus,
5. Tertia die resurrexit a mortuis,
6. Ascendit in (ad) coelos,
7. Sedet ad dexteram Patris:
8. Inde venturus est judicare vivos et mortuos;
9. Et in Spiritu Sancto,
10. Sanctam ecclesiam,
11. Remissionem peccatorum,
12. Carnis resurrectionem.⁹⁾

2. Zur Kontrolle des aus Rufin zu gewinnenden Resultates mögen wir zunächst die Angaben einer *explanatio symboli* heranziehen, deren

8) Ffoulkes meint den Wortlaut des alten römischen Symbols in der Formel der Tauffragen des *Sacramentarium Gelasianum* zu erkennen. Ich übergehe dieses sein positives Resultat, welches er in sehr überstürzter Weise gewinnt. Die im weiteren noch zu besprechenden Anhalte für den Text von R ignoriert Ffoulkes fast ganz.

9) Fast wörtlich so auch Hahn² § 14. Ob zu lesen sei Credo in Deo, in Christo, in Spiritu Sancto ist nicht sicher. Die Handschriften bieten zum Teil auch *Deum* etc. Vallarsi bei Migne, S. 340 Anm. i giebt an, dass er, Baluze folgend, erst überall den Ablativ aufgenommen habe. Darauf macht Blume, D. apost. Glaubensbekenntnis S. 76 mit Recht aufmerksam. In cap. 6, bei der solennen Gelegenheit, wird ausdrücklich citiert: Et in *Christo* Jesu (Stellung!) *unico* filio ejus domino nostro. Dagegen citieren cap. 4 u. 35: Et in *Jesu* Christo, *filio* ejus unico, domino nostro. Es mag hier anticipierend erwähnt sein, dass die Stellung „Christus Jesus“ selten in den Symbolen vorkommt. Die Voranstellung von *unicus* vor *filius* würde nur ein nachweisbares Analogon haben (Hahn², § 43). Ich halte für möglich, dass Rufin, der anscheinend zunächst, cap. 3, den Art. 1 nur andeutete (wiewohl er ihn später vollständig citiert), auch hier nur mit leichten Änderungen citierte, um seinem Gewissen gegenüber der Arkandisciplin zu genügen. Es reichen in dieser Beziehung Kleinigkeiten bereits aus, wie man oft konstatieren kann. — Was die Gliederung des Symbols betrifft, so entspricht die Ansetzung der einzelnen Artikel im Obigen klaren Andeutungen des Rufin. Ich muss das auch gegen Zückler Zum Apostolikum-Streit S. 7 f. aufrecht erhalten. Bis „*tertia die ascendit in coelos*“ (einschliesslich) citiert Rufin die Stücke als besondere Artikel. Dann fasst er drei Stücke zusammen. Aber es ist nach dem Wortlaute derselben keine ungehörige Mutmassung, dass er hier nicht etwa wirklich

Autor unsicher ist (Caspari glaubt den Ambrosius dafür halten zu dürfen; darüber hernach), in welcher wir aber der ausdrücklichen Notiz: *symbolum romanae ecclesiae nos tenemus*, begegnen. Leider citiert diese Schrift den Wortlaut des von ihr behandelten Symbols im einzelnen durchaus ungenau, sehr viel unvollständiger vor allem, als Rufin den *ordo* von Aquileja.

Es wird richtig sein, wenn ich diese explanatio erst später (wenn das Symbol von Mailand zur Sprache kommt) kritisch beleuchte. Unter dem Vorbehalte späterer Rechtfertigung notiere ich hier nur das Allgemeine, was aus ihr zur Beleuchtung des nach Rufin angenommenen Textes von R gereicht.¹⁰⁾ Zunächst ist danach jedoch richtig, dass R zwölf Artikel gehabt hat. Die explanatio bildet einmal drei Serien von je vier Artikeln, um zu zeigen, dass das Symbol zwölf Artikel, nicht mehr und nicht weniger, aufweise. Man überzeugt sich hier von dem Rechte auch der Spezialeinteilung, die Rufin andeutet. Den Schluss bildet das „*carnis resurrectionem*“. Im einzelnen trifft man auf etwas andere Lesarten als bei Rufin. Die Konstruktion von 1, 2 und 9 ist hier die accusativische. Es heisst hier ferner: „*filium ejus unicum*“. In 4 tritt (vielleicht) der Text: „*sub Pontio Pilato passus et sepultus*“ auf — eine Abweichung von der Angabe Rufins nicht nur in Hinsicht des „*crucifixus*“, sondern auch in Hinsicht der Stellung von „*sub Pontio Pilato*“. Ob wir Rufin oder der explanatio mehr Glauben schenken sollen, ob vielleicht beide an dem eigentlichen Texte von R in diesen Artikeln vorübergehen, steht natürlich dahin.¹¹⁾

Einen Artikel bilden will. „*Et in Sp. Sancto*“ wird apart behandelt. Die drei weiteren Stücke werden im solennen Citat wieder zusammen vorgeführt, dann aber absatzweise (wie auch jene zuerst zusammengefassten drei Stücke, s. cap. 31—33) und gesondert beleuchtet. Die Zwölfzahl als solche wird von Rufin nicht markiert; sie springt jedoch thatsächlich heraus.

10) Caspari hat dieser explanatio besondere Aufmerksamkeit zugewendet, auch eine neue Handschrift für sie nachgewiesen. Vergl. bei ihm II, 48 ff. u. Alte u. neue Quellen, 196 ff.

11) Eine Bestätigung dafür, dass R zwölf Artikel gehabt habe, gewährt der Brief des Papstes Leo I. an die Pulcheria Augusta (Ep. 31, 4: „*catholici symboli brevis et perfecta confessio quae duodecim apostolorum totidem signata est sententiis*“, opp. edd. Ballerini I, 857. Ffoulkes meint, a. a. O., S. 111, Leo rede hier vom Constantinopolitanum; das ist nach der Geschichte dieser Formel im Abendlande, auf die später das ausreichende Licht fallen wird, unmöglich). — Ein Zeugnis speziell dafür, dass R mit „*carnis resurrectionem*“ geschlossen habe, finden wir auch bei Hieronymus, der in Rom getauft worden, c. Joannem Hierosolymit. ad Pammachium, cap. 28: in *symbolo fidei et spei nostrae, quod ab apostolis traditum, . . . omne dogmatis christiani sacramentum carnis resurrectione concluditur* (opp. ed. Vallarsi, edit. altera, Venet. 1767, II, 1, 435. Darüber, dass Hieronymus in Rom getauft worden, s. seine eigene Angabe Epist. XV, 1 u. XVI, 2, opp. I, 1, 38 u. 42). Wenn Hieronymus sich wider Johannes v. Jerusalem auf R wie auf „das“ Symbol beruft, so ist das in Parallele zu stellen mit der Behandlung von R seitens des Leo. Die Formel von Jerusalem schloss nicht mit einfachem „*σαρξὸς ἀνάστασιν*“, sondern fügte in der Form, wie wir sie in den Katechesen des Cyrill kennen lernen, noch „*καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον*“ hinzu; in ihrer

3. Wir erreichen die fast absolute Gewissheit über den Wortlaut von R in jeder Einzelheit durch Heranziehung einiger Texte, von denen man zwar nicht diplomatisch beweisen kann, dass sie R repräsentieren, die sich aber wechselseitig so beleuchten, dass ein anderer Schluss hinsichtlich ihrer wohl nicht ernstlich übrig bleibt. Im Hinblick auf sie können wir das Detail beurteilen. Die Texte, die ich meine, sind die beiden handschriftlich von Usserius entdeckten, von ihm auch bereits für R in Anspruch genommenen Symbolformeln, von denen die eine griechisch im sog. Psalterium Aethelstani, die andere lateinisch im Codex Laudianus 35 sich findet, ferner das griechische Bekenntnis, welches Marcell von Ancyra in seinem Briefe an Julius von Rom sich zuschreibt, endlich eine noch wenig beachtete lateinische Formel, deren Handschrift Swainson bekannt gemacht. Es ist nicht zu umgehen, dass wir diese vier Texte aufs genaueste kritisch beleuchten. Ich setze nur die beiden ersten vollständig hierher, indem ich im Drucke die Stellen, wo der lateinische von dem Texte, den Rufin uns gewährte, differiert, hervorhebe.

A. Cod. Laud.¹²⁾

- 1) Credo in Deum patrem omnipotentem;
- 2) Et in Christo Jesu, filium ejus unicum, dominum nostrum,
- 3) Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,
- 4) Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,
- 5) Tertia die resurrexit a mortuis,
- 6) Ascendit in coelis,
- 7) Sedet ad dextera Patris:
- 8) Unde venturus est judicare vivos et mortuos;
- 9) Et in Spiritu Sancto
- 10) Sancta ecclesia
- 11) Remissione peccatorum.
- 12) Carnis resurrectionis.

B. Psalt. Aeth.¹³⁾

- 1) Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα.
- 2) Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, [τὸν]¹⁴⁾ υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν.
- 3) Τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
- 4) Τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,
- 5) Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,
- 6) Ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
- 7) Καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,
- 8) Ὃθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
- 9) Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,
- 10) Ἁγί[αν ἐκκλησίαν],
- 11) Ῥάψιν ἁμαρτιῶν,
- 12) Σαρκὸς ἀνάστα[σιν]. Ἀμήν.

Was die Formeln in der Epistola Marcelli und jenem Codex, den ich Swainson zu Ehren den Codex Swainsonii nenne, anbelangt, so unterscheiden sie sich von diesen beiden folgendermassen.

späteren Form (in welcher sie identisch ist mit dem sog. Constantinopolitanum) schloss sie mit „προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος“. Dass Hieronymus wirklich sich auf R bezieht, ist freilich nicht ganz so sicher, wie nach den Umständen, dass Leo es thut. Aber auf welche andere Formel sollte er sich beziehen?

12) Hahn ², § 17.

13) Hahn ², § 16.

14) Dieser Artikel ist von mir suppliert.

C. Epist. Marc.

D. Cod. Swains.

- | | |
|--|---|
| 1) πατέρα fehlt, | 2) Et in Jesum Christum, |
| 2) vor υἱὸν tritt ein Artikel auf. | 7) <u>sedit ad dexteram</u> [Dei] patris. Der |
| 5) καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν. | Zusatz Dei ist in der Handschrift selbst als ungehörig stigmatisiert. |
| 7) καὶ καθήμενον etc. | 8) vivos <u>ac</u> mortuos, |
| 8) κρίνειν, nicht κρίναι. | 10) sanctam ecclesiam catholicam |
| 9) καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. | 12) Amen hinter carnis resurrectionem. |
| 13) ζῶν·αἰώνιον. | |

Es empfiehlt sich, von einer vergleichenden Prüfung der Texte A und B auszugehen. Der erstere findet sich in dem nach seinem Schenker, dem Erzbischof Laud, benannten Codex der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford, der als Cod. E Actuum (E 2) bekannt ist, und zwar auf dem letzten leer gebliebenen Blatte. Dieser Codex (griechischer und lateinischer Text der neutestamentlichen Apostelgeschichte) wurde als ganzer ediert von Hearne 1715 und wieder von Tischendorf 1870.¹⁵⁾ Der erstere Herausgeber liess ein Facsimile des Symbols herstellen. Das Gleiche that Heurtley, Harm. symbol., S. 62. Ohne selbst die Handschrift verglichen zu haben — was auch kaum noch von Belang sein möchte —, hat Caspari den Text eingehend beleuchtet, vergl. III, S. 167 ff. Über das Alter des Codex herrscht keine absolute Übereinstimmung unter den neutestamentlichen Textkritikern. Die Beobachtung Mills und Wetsteins, dass Beda bei seiner Expositio retractata der Apostelgeschichte (geschrieben nach 731; Beda † 735) keinen anderen als den Cod. Laud. vor Augen gehabt, beweist, wenn richtig, dass er in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts bereits in England gewesen. Anderseits kann er nach dem Urtheile der Handschriftverständigen nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben sein.¹⁶⁾ Das Symbol ist nicht von derselben Hand, wie der Codex im allgemeinen, aber in denselben Charakteren, wie das Übrige, also doch wesentlich aus derselben Zeit. Caspari findet, „dass die Natur der Sache überhaupt schon von vornherein erwarten lasse, dass es von einem anderen herrühre, als der eigentliche Inhalt des Codex“. Denn, meint er: „wie soll der Schreiber des lateinisch-griechischen Textes der Apostelgeschichte darauf gefallen sein, seiner Arbeit ein Exemplar des Symbols beizuschreiben?“ Das Symbol hier für R zu halten, ist bis auf weiteres nur um deswillen er-

15) Monument. sacr. inedit. nova collectio, vol. IX. Vergl. C. R. Gregory, Prolegomena zur Editio VIII von Tischendorfs Novum Testamentum, I, S. 410 ff. (1884).

16) Über seine mutmassliche Herkunft aus Italien und seine Wanderungen, Verhältnisse, aus welchen für das Symbol kaum Schlüsse zu ziehen sind, s. Caspari, S. 163—167. Zu beweisen ist nur, dass der Codex eine Zeitlang auf der Insel Sardinien gewesen ist. Es findet sich nämlich am Schlusse das griechische Edikt eines dux Sardiniae, d. h. eines byzantinischen Statthalters auf der Insel. 534 stellte Justinian den ersten solchen dux an. 749 verloren die Griechen die Insel wieder.

laubt, weil es keinerlei Element enthält, welches nicht auch nach Rufin für R in Anspruch zu nehmen wäre. Ob die Konstruktionsdifferenzen dieser Kombination im Wege stehen, ist zunächst nicht auszumachen.¹⁷⁾ Der Schreiber des Symbols deutet durch nichts auf die Abteilung desselben in zwölf Artikel.

Die als „Psalterium Aethelstani“ bezeichnete Handschrift, welche in der Bibliotheca Cottoniana (Galba A XVIII) im British Museum bewahrt wird, hat Heurtley a. a. O. S. 74—77 genau geschildert. Er bietet wieder ein Facsimile des Symbols. Durch seine Mitteilungen setzt er Caspari in stand, abermals sowohl den Text einer genauen Revision zu unterziehen, als den Fundort selbst und seine Bedeutung für die richtige lokale Fixierung des nur als Credo gr. (graece) bezeichneten Symbols gründlich zu beleuchten.¹⁸⁾ Wie Heurtley mitteilt, hat der Name „Psalterium Regis Ethelstani“ keinerlei Autorität. (Dieser König starb 941; im Jahre 1542 hat jemand — unter Angabe eben dieses Datums — als Konjektur der Handschrift jenen Titel gegeben.) Usher hat ihn adoptiert und in Kurs gebracht. Durch ihn ist auch die Meinung aufgekommen, der Codex sei auf das Jahr 703 zu datieren. Nämlich auf dieses Jahr speziell ist eine in dem Codex mitgeteilte Regel zur Berechnung der Jahre, die seit Christi Geburt verlossen sind, angewandt. Indess Heurtley macht darauf aufmerksam, dass das Kalendarium, an dessen Schluss diese Regel steht, unter dem 26. Oktober den Tod des Königs Alfred († 901) notiert. Wie die Applikation jener Regel auf das Jahr 703 bedingt sein möchte, weiss Heurtley aus der

17) Ich erwähne nur schon hier, dass Rufin auf solche Differenzen zwischen den Symbolen gar nicht geachtet haben dürfte. Indem er bemerkt, dass die orientalischen Kirchen vor „domino nostro“ als Prädikat Christi ein „uno“ einschöben, sagt er: ubi nos dicimus „et in J. Christo unico filio ejus domino nostro“ ita illi tradunt „et in uno domino nostro J. Christo unico filio ejus“. Dass die orientalischen Kirchen hiernach auch eine andere Stellung der Stücke in diesem Artikel hätten (Ruf. citiert hier ganz richtig!), berührt er nicht weiter.

18) Vergl. „Griechische Texte der beiden römischen Symbole“ I, 2: „Über den Text des altrömischen Symbols im sog. Psalterium des Königs Aethelstan“, Bd. III. S. über den Text S. 5—10, über die sachliche Bedeutung desselben S. 161—204 (hier auch die Erörterung über den Cod. Laudianus). Caspari stellt fest, dass weder Usher noch Heurtley den Text ganz richtig gelesen haben. Ersterer las in Art. 2 *μονογενήτων*, hier hat schon Heurtley richtig gelesen *μονογενῆ, τὸν (κύριον ἡμῶν)*. Auch letzterer lässt aber in Art. 4 das *καὶ* vor *ταφέντα* aus. Caspari behauptet, die Handschrift verrate auch ein solches. Das scheint auch mir richtig. Nämlich Baron, The greek origin of the Apostles creed, 1885, gibt eine Photolithographie des betreffenden Blattes. Dieselbe gestattet wohl ein endgültiges Urteil. Der Schreiber bietet wörtlich *staurothenta c tafinta*. Das c zwischen den beiden Worten ist gänzlich deutlich; man vergleiche das Zeichen, welches ich für c ansehe, mit den c in Art. 2: *ceis criston*, speziell mit dem ersteren. Dass nur c, nicht ce steht, ist sicher, bedeutet aber nichts in der Richtung, dass man zweifeln könnte, ob hier wirklich ein „καὶ“ sich verriete. Das Symbol ist in angelsächsischen Buchstaben geschrieben, zweifellos nicht unmittelbar nach einer griechischen Vorlage, sondern aus dem Gedächtnis oder nach einem Diktate von einem Manne, der des Griechischen nicht wirklich sprachlich mächtig war.

Zeit, wo nachweislich diese ganze Berechnungskunst in England bekannt wurde, zu erklären. Die Hauptsache für uns ist doch nur, wie wieder erst Heurtley mitteilt, dass der Codex gar kein einheitlicher ist, sondern in drei verschiedene Stücke zerfällt. Das oben mitgeteilte Symbol gehört dem letzten Stücke an. F. Madden, den Heurtley zu Rate gezogen, setzt dieses Stück nach dem Charakter seiner Schriftzüge in das 9. Jahrhundert, „möglicherweise in den Anfang desselben“. Hiermit stimmen Casparis sachliche Erwägungen. Jenes letzte Drittel nämlich enthält verschiedene Kollekten in lateinischer Sprache. Im Anhang zu diesen findet sich das Symbol neben drei anderen griechischen Stücken: einer kurzen Litanei, dem Gebete des Herrn und dem Trishagion. Alle diese Stücke verraten durch ihre Fehler resp. durch die Unform einzelner Worte, dass der Abschreiber sie nicht verstanden hat. Anderseits müssen sie doch noch, oder wenigstens doch nicht lange vorher noch im liturgischen Gebrauch gestanden haben, freilich unter Umständen, wo wohl niemand sie mehr aus lebendiger Kenntniss des Griechischen verstand: sind sie doch auch in die landesüblichen Buchstaben transscribiert. Caspari weist nach, wie durch Theodor von Tarsus, der 668 durch Papst Vitalian zum Erzbischof von Canterbury geweiht war, und durch seinen Freund, den gelehrten Abt Hadrian (von Hiridanum oder Niridanum bei Neapel) die Kenntnis des Griechischen in England verbreitet worden. Er meint, wie in der nachkarolingischen Zeit in den Klöstern von St. Gallen und Reichenau die griechische Sprache zum Teil bei Gottesdiensten gebraucht wurde, so möchte das seit jener Zeit wohl auch in England geschehen sein. Das alles ergiebt nun freilich noch keinen Grund dafür, das Symbol hier mit R zu identifizieren. Doch mag alsbald geltend gemacht werden, dass wenn wir es hier mit einem wirklich in England gebräuchlichen Symboltexte zu thun haben, (und das beweisen doch wohl die angelsächsischen Buchstaben), wir insofern auf die Mutmassung römischer Herkunft desselben geführt werden, als die Angelsachsen direkt von Rom aus ihr Christentum und also auch ihr Symbol bekommen hatten. Wie verhält sich dieser griechische Text zu dem lateinischen, den wir nach Rufin gewonnen, und zu demjenigen im Cod. Laud., den wir hypothetisch zunächst mit R, sei es in korrekterer, sei es in minder korrekter Reproduktion desselben, als nach Rufin zu konstruieren war, gleichsetzten?

Es zeigt sich, wenn man diese Fragen verfolgt, dass der Text im Codex Laud. und im Psalterium Aeth. so absolut korrespondieren, dass kein Zweifel übrig bleiben kann, sie repräsentieren ganz genau dasselbe Symbol. Aber man gewinnt noch ein weiteres, sehr merkwürdiges Resultat. Keiner von beiden Texten trägt Merkmale an sich, die uns zwingen, ihn als die Übersetzung des anderen zu betrachten. Dennoch halte ich dafür, dass es wahrscheinlicher zu machen ist, der lateinische sei die Übersetzung, als der griechische. Ich erinnere nur zwischendurch daran, dass im Sac. Gelasianum, wo ein doppelsprachiges Bekenntnis vorgesehen ist, zuerst der griechische Text verlangt wird. (Dass hier das Constantinopolitanum das Bekenntnis ist, schwächt die Bedeutung dieser

Thatsache nur wenig ab.) Welche Stadt sollte dann wohl im Abendlande seine Heimstätte gewesen sein, als Rom und zwar jedenfalls schon das altchristliche Rom, Rom vor der Mitte des 3. Jahrhunderts? Natürlich hatte man auch hier bei Zeiten eine lateinische Übersetzung nötig. Verraten uns die Texte im Cod. Laud. und Psalterium Aeth., dass Rom gar bis auf die Zeit Gregors des Gr., der den Angelsachsen Missionäre schickte, wie Rufin und Augustin bis für ihre Zeit bezeugen¹⁹⁾, eine alte Formel in keinem Worte zu alterieren gestattet habe? Man könnte daran denken, dass auch Südgalien eine griechische Bevölkerung neben einer lateinischen gehabt. Aber wenn wir den griechischen Text in England in Brauch finden, wie sollte man dort ein südgalisches Symbol herübergenommen haben?

Jedoch, dass wir nicht weiter Kombinationen machen, ehe die Voraussetzung derselben, die eigentümliche Korrespondenz der Texte im Cod. Laud. und im Ps. Aeth. und die relative Wahrscheinlichkeit des Originalcharakters des letzteren bewiesen ist!

Der Text im Cod. Laud. hat einige Unebenheiten. Er konstruiert in Art. 2 zuerst ablativisch, dann accusativisch (in Christo Jesu filium etc.), ebenso bietet er in 9—11 den Ablativ. Er liest in 6: in *coelis*, in 7: ad *dexteram*, in 12 gar: *resurrectionis*. Das alles repräsentiert wohl nicht sowohl Schreibfehler, als die Sprachverwilderung des beginnenden Mittelalters. Man hat für die Deklinationsscasus zu dieser Zeit keine Empfindung mehr.²⁰⁾ Stellt man hier die teils durch die Grammatik, teils durch die im Contexte gegebenen Analogien verlangten Formen her, so ergibt sich, dass dieser Text und der griechische im Psalt. Aeth. sich in der That so vollkommen decken, wie nur möglich, wenn keiner eine sklavische Reproduktion des anderen darstellt. Die Wortwahl ist einige Male derart, dass eine kleine Differenz zu Tage tritt; vergl. omnipotens — παντοκράτωρ, unicus — μονογενής, natus — γεννηθείς, de Spiritu sancto — ἐκ πνεύματος ἁγίου, a mortuis — ἐκ νεκρῶν, sedet — καθήμενος. Es steht hier Punkt für Punkt so, dass die Differenz nur verrät, wie der Verfasser der Übersetzung, welcher Text immer die Übersetzung darstellen mag, der Eigentümlichkeit seines Sprachidioms unwillkürlich Rechnung getragen. Dem lateinischen omnipotens entspräche genau παντοδύναμος, dem natus ein τεχθείς etc. Umgekehrt entspräche dem παντοκράτωρ genau ein omnitenens, oder qui omnia tenet (continet), dem γεννηθείς ein genitus. Man kann nur finden, dass der griechische Text, wie er lautet, „griechischer“ ist, als er wäre, wenn er sklavisch

19) Für Augustin s. Einleitung, 2. Kapitel.

20) Die Handschrift bietet in 1 nicht „omnipotentem“, sondern „omnipotem“. Das ist nicht etwa eine Abkürzung, denn eine solche ist durch nichts angedeutet, wäre auch in dieser Form gänzlich singulär, hätte schliesslich auch keinen Grund für sich, da die Zeile Raum genug offen lässt. Man könnte an ein der lingua plebeja angehöriges (allerdings sonst nicht vorkommendes) „omnipos“ (vergl. compos neben compotens, impos neben impotens) oder „omnipotis“ denken, worauf Caspari hinweist. Allein das Einfachste ist doch, hier einen Schreibfehler vorauszusetzen.

mit dem lateinischen übereinstimmte, und umgekehrt. Der Sinn bleibt derselbe, ja er ist — das kann jedoch erst bei der Auslegung zur Sprache kommen — einige Male bei der Differenz der Wortwahl besser in Übereinstimmung, als er bei sklavischer Korrespondenz wäre.²¹⁾ — Was ausser dem Erwähnten wie ein Unterschied der Gestalt der beiden Texte erscheinen kann, das erweist schon die kürzeste Erwägung viel mehr als eine der spezifischen Übereinstimmungen. Es ist nicht ein Gegensatz, sondern eine eigentümliche Rücksicht, wenn der griechische Text die Partizipialkonstruktion in 3—7 hat, der lateinische dagegen eine Konstruktion mit dem Relativ. Denn die Abhebung des Art. 3 von dem vorangegangenen, die griechisch durch den Artikel (τὸν γεννηθέντα) ausgedrückt werden kann, ist lateinisch nur durch einen Satz mit qui deutlich zu machen. In 4 (τὸν ἐπὶ Π. Π. σταυρωθέντα) kehrt das qui aus demselben Grunde richtig wieder, um sofort da auszubleiben, wo im griechischen Texte der Artikel nicht wiederholt wird, Art. 5 ff. Einen charakteristischen Parallelismus in dem, was eine oberflächliche Betrachtung vielleicht als eine Differenz notieren möchte, bietet Art. 8: ὁθεν ἔρχεται κρίναι: unde venturus est. Denn wie Caspari richtig bemerkt, drückt das griechische Präsens „ἔρχεται“ aus, dass das Kommen Jesu „unabänderlich festgesetzt ist“ — ich füge hinzu, dass es vermutlich die Nähe dieses Kommens anzeigen soll; Christus ist „im Begriffe zu kommen“, „er steht bereit, zu kommen“ (s. auch Winer, Grammatik des N. T. lichen Sprachidioms, 7. Aufl., S. 249) — eben dasselbe gilt von dem lateinischen Futurum periphrasticum.²²⁾

Nach einer anderen Seite tritt eine eigentümliche Übereinstimmung der beiden Texte insofern zu Tage, als beide einige Male da in formal genauer Weise sich zur Seite gehen, wo vielleicht der Sinn nicht derselbe ist, oder aber das eigene Idiom eine andere Ausdrucksweise empfohlen hätte. Wie mir scheint, gewinnen wir hier Material, um der Frage, welcher der beiden Texte die Übersetzung sei, näher zu treten. Nämlich, wie schon Caspari (nicht gerade im Zusammenhange der Behandlung der beiden Texte, die wir hier vor uns haben, sondern bei anderer Gelegenheit, s. III, 74 ff. u. 139 ff.) ausführt, ist es der lateinischen

21) Caspari giebt III, S. 11 ff., 23 ff., 238 mehrere griechische Übersetzungen des späteren römischen — jetzt als „apostolisch“ verbreiteten — Symbols, nach Handschriften, heraus. Wir lesen hier in der That in dem Texte des Cod. Sangalensis 338 und ebenso in dem des Corpus Christi College (S. 11) in 5 für a mortuis ein ἀπὸ τῶν νεκρῶν; in Cod. Binterim (S. 20) in 2 für unicum nicht μονογενῆ, sondern ἕνα μόνον, in Cod. Barb. (S. 23) in 3 für natum ein τεχθέντα; in Cod. Vindob. (S. 24) in 1: für omnipotentem ein παντοδύναμον, etc.

22) In den Übersetzungen, deren in der vorigen Anmerkung Erwähnung geschehen, findet sich wieder Cod. Bint. (S. 20) μέλλει ἔρχεσθαι, Cod. Escor. (S. 23) ἐλεύσεται. Letzterer hat auch Art. 3 ff. eine Relativkonstruktion: ὃς ἐγεννήθη etc. Harnack (in seiner Rezension meines Programms, Theol. Litzeit., 1892, Nr. 24) meint, nur die Unabänderlichkeit, die Gewissheit des „Kommens“ Jesu liege in dem Präsens. Ich lasse das vorläufig auf sich beruhen. (Wenn ich im Programme gesagt habe, das Präsens bedeute, Jesu Kommen „geschehe bereits! gewissermassen“, Jesus „sei im Kommen“, so will ich diesen Ausdruck H.s Bemerkungen gegenüber zurückziehen, da ich mich an ihnen überzeugt habe, dass er missverständlich ist.)

Ausdrucksweise gemäss, in Art. 4 das sub Pontio Pilato dem crucifixus est voranzustellen, wie ebenso in Art. 5 das tertia die dem resurrexit, für das griechische Idiom aber ergibt die gleiche Position eine Nüance des Sinnes, die den Artikel inhaltlich unterscheidet von dem lateinischen. Im Lateinischen sei es das Gewöhnliche, dass das Verb ans Ende trete. Im Griechischen sei das nicht das Reguläre. Hier bedeute die Voranstellung einer Näherbestimmung eine Betonung derselben.^{22a)}

Man mag nun fragen, ob der eine Text dem anderen hier nur accommodiert sei, oder ob der Übersetzer ein Missverständnis begehe. Wusste der Lateiner, wenn er der Übersetzer ist, dass die Voranstellung z. B. des τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ eine Betonung bedeute, die er verloren gehen liess, wenn er nur auch schrieb tertia die resurrexit, ohne eine besondere Vorkehr zu treffen, um die Bedeutsamkeit der Zeitbestimmung zu markieren? Wusste er sich nur nicht in der Kürze zu helfen und legte er nur eben Gewicht darauf, möglichst gerade auch die formelle Korrespondenz aufrecht zu erhalten? Oder missverstand er den griechischen Text? Merkte er nicht, dass hier die Voranstellung der Zeitbestimmung etwas zu bedeuten habe? Man mag umgekehrt für den Griechen fragen. Caspari beachtet nicht, dass in Art. 3 und 6 der entgegengesetzte Fall vorliegt, dass hier die Näherbestimmung hinter dem Verb steht. Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass man hier vielleicht auf einen Gesichtspunkt geführt wird, der in erwünschter Weise eine Entscheidung hinsichtlich des „übersetzten“ Textes gestattet. Nämlich man erwäge, dass zumal in Art. 6 für den Lateiner, wenn er der Originalverfasser wäre, gar kein Grund vorlag, das in coelis nachzustellen. Umgekehrt lag für den Griechen, wenn er der Originalverfasser ist, kein Grund vor, das εἰς οὐρανοῦς voranzustellen. Dass Christus ἐπὶ Π. Π. gekreuzigt wurde, dass er τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ auferstand, ist ja nicht selbstverständlich, konnte der Betonung wert erscheinen. Aber wohin sollte er „aufsteigen“, als zum Himmel? Beim Griechen scheint die Abwechselung der Konstruktion sachlich begründet, beim Lateiner nicht; hier ist sie, wenn er der Originalverfasser ist, anscheinend eine zufällige, planlose. Es steht ähnlich mit der anderen eigentümlichen Übereinstimmung, auf welche Caspari die Aufmerksamkeit hingelenkt hat. Nämlich die Konstruktion von 8 bedeutet im lateinischen Texte unzweifelhaft einen Gracismus. Unde venturus est judicare, dieser Infinitiv des Zweckes ist im Lateinischen zunächst fremdartig. Caspari macht mit Recht darauf aufmerksam, dass lateinische Dichter, ein Horaz, ihn frühzeitig aufweisen, desgleichen schon Kirchenschriftsteller wie Tertullian (S. 140). Aber gerade er betont auch, dass diese Konstruktion sich aus dem Einflusse des Griechischen auf das Lateinische erklärt. Normal- oder originallateinisch würde die Konstruktion lauten: unde ad iudicandos vivos et mortuos venturus est oder unde venturus est iudicaturus vivos et mortuos. Man frage sich, ob der Lateiner als Originalverfasser wohl die Konstruktion gewählt hätte, die Art. 8 bei ihm aufweist? Unmöglich wäre das gewiss nicht. Aber beim Griechen ist letztlich dann, wenn man

22a) Was Zahn, D. ap. Symbolum, S. 44, Anm., gegen Caspari einwendet, trifft die Sache nicht.

einmal von dem lateinischen Texte ganz absieht, gar nichts auffällig. Beim Lateiner ist, wenn man vom griechischen Texte absieht, mehreres auffällig. Zwingend ist das alles für die Annahme, dass der Lateiner der Übersetzer sei, freilich doch nicht. Warum könnte die Formel nicht schliesslich sogar etwa von einem Manne, der von Hause aus Grieche war, lateinisch konzipiert sein? Sie war dann leicht, etwa in einer anderen Gemeinde, so ins Griechische zu übersetzen, dass sie griechisch ganz korrekt aussah. Wenn ich dies erwäge, so berührt das doch den Gedanken, dass wir in unserem Doppelformulare R treffen, nicht. Nur die Frage müssten wir dann anregen, ob diese Formel nicht aus einer lateinischen Stadt in Rom importiert sei. Umgekehrt muss bis auf weiteres die Frage offen bleiben, ob sie nicht aus einer griechischen Stadt nach dort ursprünglich gekommen sei. Genug, wenn guter Grund vorhanden bleibt, das Doppelformular zu irgend einer bereits sehr frühen Zeit als in Rom gültig anzusehen.

Wenn das lateinische Formular im Cod. Laud. und das griechische im Ps. Aeth. ein und dasselbe Symbol bedeuten, so ist hieraus des weiteren der Beweis zu erbringen, dass das Symbol in dem von Epiphanius Panarion haer. 72 (opp. ed. Dindorf III, 272) aufbewahrten Briefe des Marcellus von Ancyra an Julius von Rom, welches oben an dritter Stelle herangezogen wurde, ebenfalls kein anderes ist: das erhöht die Gewissheit, dass wir es hier mit R zu thun haben. Caspari hat diesem Symbol eine besonders ausführliche Abhandlung gewidmet, worin auch er beweist, dass dasselbe R darstelle.²³⁾ Ich kann dieselbe hier nur zum geringsten Teile heranziehen, da sie sich auf Erwägungen stützt, die das gesamte Material der uns erhaltenen altkirchlichen Formeln benutzen, ohne doch dieses Material so genau zu sichten, wie ich für unerlässlich halte und zu dessen Sichtung ich mir hier erst den Weg bahne.

Der Text bei Marcell zeigt Differenzen von dem des Ps. Aeth., mit dem er zunächst zu vergleichen ist, die ernstlicher Erwägung wert sind.²⁴⁾ Zunächst lässt er in 1 „πατέρα“ vermissen. Da Dindorf (tom. I, praef. pag. III—VII) zeigt, dass der Teil des Panarion, der diesen Brief enthält, uns nur in drei Handschriften derselben Familie erhalten ist, so darf hier eine Auslassung

23) „Griech. Texte der beiden röm. Symbole“, I, 1 „Über den Text d. altröm. Symbols in dem Briefe des Marcellus etc.“, Bd. III, S. 4—5 (Text), S. 28—161 (sachliche Beleuchtung).

24) Nicht erwähnt habe ich oben, dass Art. 1 in zwei Handschriften, wie Caspari S. 5, resp. S. 104, Anm. 189 mitteilt, auch „εις“ fehlen lasse, da ich das ohne weiteres für einen Schreibfehler taxiere angesichts dessen, dass εις vor Χριστόν und vor ἄγιον πνεῦμα, Art. 2 u. 9, nicht fehlt. Die betreffenden Codices (Cod. Paris. u. Rhedig. s. Vratislav.) haben überhaupt keine selbständige Autorität. Caspari mutmasst, dass auch Cod. Jenens. das εις fehlen lasse. Allein Dindorf, der freilich auch nicht anmerkt, dass die beiden anderen Handschriften von der letzteren hier abweichen, bietet doch das εις! Fehlt es wirklich auch in dem dritten wichtigsten Codex, so ändert das freilich sachlich auch noch nichts. Dann wäre nur auch hier speziell bewiesen, dass die drei Handschriften unter sich aufs nächste zusammengehören.

des Abschreibers angenommen werden.²⁵⁾ Natürlich geht das nur dann, wenn sonst Grund existiert, das *πατέρα* für das Original wirklich zu mutmassen. Dieser Grund existiert in dem Masse, als man Anlass hat, diesen Symboltext mit dem des Ps. Aeth. zu identificieren. Was nun die weiteren Differenzen anbelangt, so darf umgekehrt aus demselben Grunde, der das Fehlen von „*πατέρα*“ einem Abschreiber zur Last zu legen gestattet, zum Schlusse demselben die Interpolation des „*ζωὴν αἰώνιον*“ zugetraut werden. Wie wieder Dindorf behauptet (wohl auf Grund der Indicien, die sich aus denjenigen Handschriften ergeben, woraus andere Teile des Panarion zu erheben sind), wimmeln die für unseren Brief allein zu konsultierenden Codices geradezu von Interpolationen. Caspari teilt, S. 108 ff., eine ganze Reihe Beispiele mit, wo relativ späte Handschriften für die Symboltexte (und die Handschriften für den Brief des Marcell sind sämtlich nach 1300 entstanden) Contaminationen desselben mit der späteren *forma consueta* des Apostolikums aufweisen. Das *ζωὴν αἰώνιον* wäre dann als vom Abschreiber unbedacht gegebene Ergänzung der Schlussworte des Marcellus nach dieser Symbolform zu begreifen.^{25a)} Sehen wir demnach auch von dieser Differenz einmal bis auf weiteres ab, so ist unter den übrig bleibenden in jedem Sinne am bemerkenswertesten die Wiederholung des „*καὶ*“ vor 5 und vor 7. Hier an Schreibfehler zu denken, dürfte kein Grund vorliegen. Aber an eben diese Amplifikationen knüpfen sich Erwägungen, die den Gedanken nahe legen, dass Marcell allerdings gerade das Symbol, welches wir nach Ps. Aeth. kennen, recitieren wolle, nur aber, weil ihm dasselbe persönlich fremd gewesen, hier ungenau wiedergegeben habe. Nämlich wenn man die Konstruktion des Symbols im Ps. Aeth. erwägt, so bemerkt man, dass dasselbe ein eigentümliches rhetorisches Gepräge trägt, eine Kunstform darstellt, die unverkennbar die Gliederung in zwölf Artikel verrät.²⁶⁾ Art. 4—8 bilden eine Gruppe; innerhalb derselben heben sich durch die asyndetische Nebeneinanderstellung die Stücke 5, 6, 7 als selbständige Artikel gegen 4 und von einander ab. In dem

25) S. Caspari, S. 105—106. Zahn, D. apost. Symbol, S. 15, Anm., meint, Marcell habe, indem er R reproduzierte, aus Gründen, die mit seiner besonderen Theologie zusammenhängen, das *πατέρα* sich nicht mit aneignen wollen.

25a) Eine gewisse Schwierigkeit bereitet nur der Umstand, dass der Abschreiber doch vermutlich Grieche war. Ich würde lieber annehmen, dass der Zusatz schon früh nicht mit Rücksicht auf die abendländische Form, sondern nach unkontrollierbarem eigenen Belieben des Abschreibers beigefügt worden. Freilich ist es dann wieder vielleicht das Einfachste, Marcell selbst als den „Interpolator“ sich vorzustellen!

26) Nebenbei bemerkt: ich habe mir bei Erwägung zumal der Frage, welcher Text die „Übersetzung“ repräsentiere, auch vorgehalten, dass etwa eine der beiden Formen metrisch gearbeitet sein könne. Jedoch von dieser Seite ist keinerlei Licht zu erwarten, wie mir auch von dem philologischen Berater, den ich zuzog, bestätigt worden ist. Ein gewisser Rhythmus ist weder an der griechischen, noch an der lateinischen Form zu verkennen. Aber eine technische poetische Konstruktion hat keine von beiden. Das rhetorische Moment glaube ich oben im richtigen Zusammenhange zu würdigen.

relativischen Schlusssatze rundet sich die Gruppe ab. Bei Marcell ist diese Kunstform gestört. Bei ihm ist entweder auch das *ταπέντα* als ein Artikel zu zählen, oder aber er hat drei Gruppen gebildet: 1) Kreuzigung, Begräbnis, Auferstehung; 2) Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes; 3) Wiederkunft. In keinem Falle hat er mehr zwölf Artikel. Nun mag man fragen, ob nicht die Gruppenbildung, die man bei ihm angedeutet finden kann, ebenso sehr den Eindruck des Originalen mache, als die, welche in dem ersteren Texte sich verrät. Ich finde, dass man das bestreiten muss. Man hätte sonst vor *ἀναβάντα* eine abermalige Wiederholung des Artikels, ein *τὸν ἀναβάντα*, schliesslich aber wohl in 8 wieder eine analoge Konstruktion, nämlich etwa ein *(τὸν) ἐρχόμενον*, zu erwarten. Eine wirklich harmonische Kunstform hat nur der Text des Ps. Aeth., nicht der des Marcell. Ich schliesse daraus, dass Marcell jenen ersteren Text ohne das Bewusstsein von seiner besonderen Gliederung in freier Weise, d. h. ohne ein sicheres Gedächtnis für ihn citiert. Sein Text ist sachlich derselbe, nur formal etwas alteriert. Es fragt sich, ob die Situation, in welcher er sein Bekenntnis in den Worten unseres Symbols niedergeschrieben hat, eine solche Auffassung begünstigt oder nicht.

Der Brief des Marcell an Julius von Rom wird im Jahre 337 oder 338 in dem Momente, wo Marcell nach fünfzehnmonatlichem Aufenthalte in Rom, diese Stadt verliess, geschrieben sein.²⁷⁾ Er hat den Zweck, damit seine Orthodoxie zu bewähren. Dass es im 4. Jahrhundert noch die beste, ja gewissermassen die einzige Art war, wie man sich in Rom in Bezug auf die Orthodoxie legitimierte, wenn man eben „das“ Symbol, d. h. das römische Symbol, wenn auch mit sachlich irrelevanten Änderungen, recitierte oder sich aneignete, kann ich ja freilich hier nur behaupten, noch nicht beweisen. Aber welche andere Formel als R sollte Marcell denn hier als eben auch seinen Glauben bekennen, wenn er die Formel niederschrieb, die wir in seinem Briefe treffen? Auf die ob-schwebenden christologischen Streitigkeiten hat sie mit keiner direkten Wendung Bezug. Gesetzt einmal, es wäre auch das Taufsymbold seiner Gemeinde zu Ancyra, welches er hier feierlich bekennt, so muss dasselbe eben mit R noch geradezu identisch gewesen sein, wenn er hoffen sollte, damit in Rom den gewünschten Eindruck zu erzielen. Nur wenn die Formel, die er recitiert, auch in Rom solenn war, kann sie nach ihrem Inhalte hier überhaupt etwas bedeutet haben! Wir kommen vielleicht wieder dazu, dieselbe Möglichkeit hinsichtlich der Herkunft von R offen zu lassen, wie zum Schlusse der Erörterung über die Formeln in Cod. Laud. und Ps. Aeth. Aber auch hier drängt alles zu der Annahme, dass wir auf ein Zeugnis für R, jetzt also für die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, stossen. Und hier haben wir noch ein spezielles Recht, an das Ergebnis über R nach der *expositio symboli* des Rufin

27) S. Caspari, S. 28, Anm. 60. So auch schon Hahn'. Die meisten (so auch noch Zahn, Marcellus v. Ancyra, 1867, S. 71) setzen den Brief ins Jahr 341. Caspari bringt aber überzeugende Argumente für seine Datierung bei. Die Frage hängt mit der anderen zusammen, ob man einen zweimaligen oder nureinmaligen Aufenthalt des Marcellus in Rom annehmen müsse.

zu erinnern. Man kann Rufins Angaben über R ebenso sehr durch Marcells Brief bestätigt finden, als Marcells Symbol durch Rufins Angaben in das richtige Licht gestellt.²⁸⁾

Der vierte Text, den ich als R in Anspruch nehme, ist mit demjenigen im Cod. Laud. unmittelbar zusammenzustellen, da er wieder lateinisch ist. Der Herausgeber, Swainson, hat ihm nicht viel Interesse abgewonnen. Er teilt ihn mit, ohne über seine Provenienz zu reflektieren; S. 161. Hahn² hat den Text im „Nachtrag“ (hinter dem Inhaltsverzeichnis, welches sich an die Vorrede anschliesst) als „ein dem alt-römischen verwandtes Formular des apostolischen Symbols“ aufgenommen. Caspari verzeichnet dieses Formular auch erst unter den „Zusätzen“ zu Bd. III und charakterisiert es als ein „dem Symbol im Cod. Laud. sehr nahe stehendes Symbol“. Harnack (Art. „Apost. Symbol“ und „Vetus-tissimum eccl. rom. symb.“ patr. app. l. c.) nimmt dasselbe zuerst schlechtweg als R. Ich habe durch die Freundlichkeit des Herrn C. R. Gregory eine neue Kollation der Handschrift erhalten und dabei eine besonders wichtige Thatsache erfahren. Nämlich Swainson bietet in Art. 8 die Lesart *inde venturus est judicare vivos ac mortuos*. Allein Gregory hat, ohne dass ich ausdrücklich die Frage darauf richtete, Sw.'s Lesung hier als fehlerhaft bezeichnet und konstatiert, dass die Handschrift *unde* habe. Ich muss hierzu anticipierend bemerken, dass „unde“ so absolut singulär in den Symbolformeln ist und dagegen *inde* so absolut stehend, dass es mit das sicherste Indicium für die Identität dieses Textes mit demjenigen des Cod. Laud. ist, wenn wir hier *unde* treffen. Die Umstellung „Christum Jesum“ in „Jesum Chr.“, Art. 2, ist unter diesen Umständen eine belanglose Änderung. Dass in Art. 7 das „Dei“ durch den Schreiber selbst nachträglich als Fehler bezeichnet werde, wie

28) In zwei der Codices, in welchen wir den Brief des Marcell besitzen, trifft man die Marginalbemerkung: *ση: κατά ῥῆμα τὸ παρὰ Λατίνοις νῦν ἐν χρήσει μικρόν λεγόμενον σύμβολον* (Caspari, S. 5 u. S. 34, vergl. S. 104 Anm. 189. Ob Cod. Jenens. die Notiz nicht auch enthalten sollte?). Im Programm fügte ich folgendes hinzu: „die Näherbezeichnung des Symbols als des kleinen weist auf das Mittelalter als Zeit der Entstehung dieser Bemerkung. Denn nicht früher unterschied man im Abendlande zwischen einem *symbolum minus* (Apostolikum) und *majus* (Constantinopolitanum). So mit Recht Caspari, S. 34, Anm. 64. Allein sollte im Mittelalter ein Abschreiber, der das Griechische, was er abschrieb, verstand und mit Gedanken begleitete, nicht gewusst haben, dass diese Formel keineswegs *κατὰ ῥῆμα* das bei den Lateinern dormalen gebräuchliche Symbol war? Vielleicht ist daher diese Bemerkung — nur ohne den Zusatz *μικρόν λεγόμενον* — doch noch älter als der Cod. Paris. und Vratisl., in welchen beiden wir sie treffen. Harnack hält es, Patr. app. I, 2^o, pag. 115, offenbar aus der gleichen Erwägung, für sehr möglich, dass die Notiz *e pervetusto Epiph. codice* stamme. Die Notiz ist jedenfalls interessant!“ Diese Betrachtung vermag ich nicht aufrecht zu erhalten. Dass ein Grieche von den „Lateinern“ redet und ihr „Symbol“ überhaupt als solches beachtet, ist vor der Zeit des Photius nicht anzunehmen. Die Notiz wird doch eine ziemlich junge sein. Der Grieche, der sie gemacht hat, wird wirklich nicht genau gewusst haben, welches der Wortlaut des „*symbolum parvum*“ der „Lateiner“ war, er wird es nur im allgemeinen gekannt und sich dafür interessiert haben, dass es sich bei einem Griechen, bei Marcell, finde.

schon Swainson behauptet, bestätigt Gregory. Die Handschrift bietet: *sedit ad dexteram* δι' patris. Das Zeichen kann nur eine Korrektur bedeuten. Das ist insofern nicht ohne Belang, als der Schreiber damit selbst bezeugt, dass er unter dem Einflusse einer anderen ihm bekannten Formel stehe. Ob sich daraus auch etwa das *sedit* erklären möchte? (Ich weiss kein Analogon anzugeben, als das Symbol von Bangor in Irland. Hahn² § 40. Eben dort findet man aber auch ein „*vivos ac mortuos*“!) Wenn Cod. Sw. in 10 das „*catholicam*“ nicht auch als Fehler stigmatisiert, so muss das allerdings entweder in seiner Vorlage gestanden haben, oder dem Schreiber in seiner Erinnerung als zu Recht bestehend erschienen sein: es kann freilich auch seiner Achtsamkeit bei der Korrektur entgangen sein.²⁹⁾

Fragen wir nun zum Schluss, welche der Relationen von R, die wir konstatiert haben, im Detail die korrekte sein werde, so scheint mir kein Zweifel sein zu können, dass diejenige im Psalt. Aeth. einerseits, im Cod. Laud. anderseits, dafür zu erachten ist. Speziell auch gegenüber dem nach Rufin konstruierten Texte ist dieselbe offenbar im Vorzug. Einzelne Abweichungen bei Rufin werden sich später erklären lassen aus den Besonderheiten des Aquilejense als solchen. Aber wir haben hier überhaupt nur indirekte Angaben über R und einen Text, dessen Fixierung vielleicht durch Rücksichten auf die Arkandisziplin, so gering sie der Vermutung nach sind, beeinflusst ist. Vergleicht man die griechischen Texte in Ps. Aeth. und in Epist. Marc. für sich, so bleibt vielleicht diskutabel, ob in 8 *κρίναι* oder *κρίνειν* die richtige Lesart sei, ebenso ob in 9 zu lesen sei „*καὶ εἰς πνεῦμα ἄγιον*“ oder „*καὶ εἰς τὸ ἄγιον πνεῦμα*“. Die Stellung der Worte bei Marcell ist natürlich durch den Artikel bedingt. Der lateinische Text gewährt für den Artikel keine Kontrolle. Aber überall in den lateinischen Texten

29) Die Handschrift (in 4^o, membr. foll. 52) findet sich im British Museum, 2 A XX, und ist bezeichnet als saec. VIII. Das Symbol steht auf fol. 12 und trägt die Überschrift „*symbolum apos.*“; das letztere Wort (*apostolicum*) ist von späterer Hand zugesetzt. Swainsons Beschreibung des weiteren Inhalts des Codex (derselbe ist liturgischer Art und für den Horengottesdienst bestimmt) ist im allgemeinen ausreichend. Doch versäumt er genauer mitzuteilen, wie das Symbol auf die einzelnen Apostel verteilt ist, resp. auch, dass diese Verteilung von späterer Hand ist, wohl derjenigen, die das „*apos.*“ hinzugefügt. Im Programm notierte ich in dieser Beziehung nach Gregorys Angaben Folgendes. Die Abteilung ist von dem Schreiber des Textes nicht angedeutet. Dagegen verteilt derjenige, der die Namen anbringt, die Artikel so, wie ich oben gethan, und bietet die Reihenfolge der Apostel: Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, noch einmal (!) Jakobus, Simon, Thaddaeus, Matthias. (Bis Art. 4 incl. findet sich eine angelsächsische Interlinearversion, von der Gregory leider nicht mitteilt, ob sie von der ersten oder von späterer Hand ist.) Blume hat sich von Herrn W. de Gray Birch, dem Vorsteher des Departements der Handschriften im Brit. M., ebenfalls Auskunft über die Handschrift erbeten und erfahren, dass die Verteilung der Artikel „an Jesus Christus und elf Apostel mit Übergehung des Andreas gemacht sei“; a. a. O. 113 und 202. Ich teile diese sehr merkwürdige Angabe nur einfach mit.

lesen wir „spiritum sanctum“, (nie „sanctum spiritum“). Also wird doch wohl Ps. Aeth. recht haben.³⁰⁾ Nur in Hinsicht von 5 (ἐκ νεκρῶν — ἐκ τῶν νεκρῶν) weiss ich keinen Gesichtspunkt namhaft zu machen, der eine Entscheidung gewähren könnte. Dass Cod. Laud. vor Cod. Sw. den Vortzug habe, ist nicht zu bezweifeln, wie mich dünkt auch mit Bezug auf sedet, wiewohl sedit in Cod. Sw. dem καθήμενος an sich näher stehen würde.

Zur Bestätigung der Richtigkeit unserer Ergebnisse mit Bezug auf R erwähne ich hier nur zweierlei. Der Brief Leos des Grossen an Flavian (Epist. 28,2 opp. ed. Baller. I, 803 ff.) bietet folgende „tres sententiae“ als Citat aus der „communis et indiscreta confessio“ d. i. sicher R: „(Credere se) in Deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto (ex, nach den meisten Handschriften:) et Maria virgine;“ (vgl. 28,5: unde unigenitum filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur). Hier weicht nur die Stellung der Worte „Jesum Christum“ von der des Cod. Laud. ab. Aber diese Lesart kann möglicherweise nur die unwillkürliche Änderung der Abschreiber im Anschlusse an das spätere apostolische Symbol sein.³¹⁾ Sodann: Gregor d. Gr. legte, wahrscheinlich bei seiner Installation als Papst, ein Bekenntnis ab, welches handschriftlich meist vor seinen Briefen steht und übrigens auch sein Biograph Johannes Diaconus (9. Jahrh.; die vita Gregorii ist adressiert an Jo-

30) Wie ich oben in Anm. 14 sagte, suppliere ich für den Text in Ps. Aeth. in Art. 2 ein „τὸν“ vor „οὐδὲν“. Caspari widmet der Frage, ob es berechtigt sei, hier bloss ein Schreibversehen anzunehmen, eine Erörterung eingehender Art; s. III, 184—186, dazu S. 12 (resp. S. 18), Anm. 40. Er will keinen Schreibfehler zugeben, glaubt vielmehr, dass ein Sprachfehler vorliege, der von mittelalterlicher oder möglicherweise auch altrömischer mangelhafter Kenntnis des Griechischen herrühre. Also nach seiner Meinung fehlt das „τὸν“ vielleicht von allem Anfang dem echten Texte von R! Das ist an und für sich möglich, nur dass ich dann nicht auf einen „Sprachfehler“, sondern auf einen besonderen Gedanken reflektieren würde. (C. berührt diese Idee auch S. 185.) Erst im Zusammenhange der Untersuchungen über die richtige Auslegung von R kann auf die Frage das nötige Licht fallen; dort auch erst wird sie Interesse finden. Ich bemerke schon hier, dass ich von Gesichtspunkten aus, welche sich bei der Exegese ergeben, für möglich halte, dass die Konjekturealkritik auch an dem diplomatisch nicht anzufechtenden Wortlaute von R zu ändern gestatte oder verlange! Ich muss die Frage hier offen lassen, ob R nicht vielleicht sehr früh die eine oder andere Änderung erfahren habe.

31) S. die Notizen Casparis zu jenem Citate des Leo, III, 109. Die gleichzeitige offizielle griech. Übersetzung hat: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν und καὶ Μ. τ. πατρ. Leos Sermonen sind sehr reich an Anspielungen auf das Symbol. Vergl. nur S. 24, 6; 28, 6; 34, 4; 46, 3; 62, 2; 64, 1; 66, 3; 67, 5 u. ö. Kein Citat ist doch so zweifelsfrei wie obige. — Nebenbei sei auch bemerkt, dass die Tauffragen im Sac. Gelasianum im ersten und dritten Teile genau den Artikeln 1 resp. 9—12 des Symbols in Cod. Laud. entsprechen. In der christologischen Frage treffen wir auch „Jesum Christum“; im übrigen sieht sie vollkommen aus wie eine Anspielung auf Art. 2—8 von R.

hann VIII., der Verfasser ist Mönch in Monte Cassino) bewahrt hat; es heisst darin ³²⁾ von Christus: „Qui . . . homo creatus est . . . conceptus et natus »ex« *Spiritu Sancto et Maria virgine. Qui . . . sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis. Die autem quadragesimo ascendit in coelum. Sedet ad dexteram patris. Unde venturus est judicare vivos et mortuos, positurus ante oculos omnium omnia occulta singulorum innovaturus saeculum per ignem in carnis resurrectione* (dieser letztere Zusatz nur bei Johannes Diaconus). Zum Schlusse: *Confiteor unam fidem, ecclesiam in qua sola possint laxari peccata.*³³⁾

32) S. das ganze Bekenntnis Hahn² § 155. Ich habe die hier citierte Ausgabe nicht zur Hand, sondern nur die von Migne, LXXVII, 1327. Die Vita (lib. II, c. 2, Migne LXXV, 87) bietet einige Varianten. Die noch nicht vollendete Ausgabe der Briefe von Ewald und Hartmann (Monum. Germ., Epist. tom. I ff.) scheint das Bekenntnis nicht bringen zu sollen. Vgl. Ewalds „Studien z. Ausg. d. Registers Gregor's I.“, N. Archiv f. deutsche Gesch. III, 433 ff. Die Echtheit ist, wie mir scheint, sicher.

33) Heurtley Harm. symb. teilt mehrere Formen von Tauffragen mit, bei denen man denken könnte, dass sie für den Text von R von Belang seien. So diejenigen, die Papst Stephanus († 257, nach dem Liber pontif. als Märtyrer), bei der Taufe der Tochter des Nemesius angewendet haben soll. S. die Erzählung aus den Acta Stephani bei Baronius, Annales zu 259. Ich bin der Sache nicht weiter nachgegangen, als dass ich diese von Heurtley citierte Quelle eingesehen habe. Es handelt sich um eine ganz vulgäre Legende, die allerdings in Rom verfasst worden ist (das Martyrium des Stephanus ist ganz zweifelhaft!); die Fragen könnten füglich auf R anspielen, sie lauten etwas anders, als im Sacr. Gelas. und sind sicher keine „offiziellen“, aber sie passen zu R an sich, wenn man von Kleinigkeiten absieht. — Im Mart. Calixti papae et sociorum, wofür Heurtley auf Surius, Tom. VII De probatis sanctorum historiis, pag. 781 verweist, wird erzählt, wie Palmatius von dem Papste getauft worden, und dabei auch die Tauffragen mitgeteilt. J. Neumann, D. röm. Staat u. d. Kirche I, 312 empfiehlt diese zu prüfen, wenn einem daran liege, „das Alter der Akten genau zu bestimmen“ (dass sie erfunden sind, ist sicher). Es ist deutlich, dass der Tomus des Konzils von Nicäa für den ersten Artikel benutzt ist. Sonst passen sie zu R nicht schlechter als die von „Papst Stephanus“ angewandten; sie sind umständlicher, aber abgesehen von der Wendung „qui natus est de Spir. s. »ex« Mar. virg.“ und dem Zusatz „catholicam“ zu „s. eccl.“ haben sie von Art. 2 ab nur Kürzungen, aber keine anderen Ausdrücke als R. Sie sind eben auch gewiss nicht die offiziellen Fragen von Rom. Zu lernen ist aus diesen von Heurtley hervorgezogenen Stücken (s. dieselben auch Hahn² § 19, Anm. 19) nichts, sie sind keine „Quellen“ weder für noch wider irgendeinen Wortlaut von R. Wohl dagegen darf man eine Stelle aus Hieronymus Adv. Lucif., die ebenfalls Heurtley S. 108 mitteilt, als Quelle heranziehen. Hieronymus sagt: „Solemne est in lavacro post trinitatis confessionem interrogare: Credis sanctam ecclesiam? Credis remissionem peccatorum?“

Ich benütze die Gelegenheit, um zu bemerken, dass man vergeblich erwarten würde, aus den Märtyrerakten Material zur Eruierung von Symboltexten herzuleiten. Mehr als die Acta Martyrum des Ruinart (in der Ausgabe von Galura, 3 Bde., August. Vind. 1802 u. 1803) habe ich nicht daraufhin durchgearbeitet. Allein das wird genügen, um obiges Urteil aussprechen zu dürfen. Zwar findet man ab und zu einen Ausdruck, der einen wohl an ein Symbol erinnern kann.

2. Kapitel.

Italische Symbole.

A. Das Symbol von Mailand.

1. Wie ich oben sagte, gedenke ich die abendländischen Symbole von der Hypothese aus, dass sie auf R ruhen, zu beleuchten. Dass R eine Autoritätsstellung eingenommen habe, wie eine Norm betrachtet worden sei, ergaben uns schon Ausserungen nicht nur des Rufinus, sondern auch des Hieronymus und des Papstes Leo M. Von letzterem erwähne ich hier noch eine Ausserung in einem nach Gallien gerichteten Briefe, Epist. 102, ad episcopos Galliarum (ed. Ball. I, 1135 ff.): Et

Aber darauf kann nichts ankommen. Auf eine Kritik irgend eines dieser Martyrien brauche ich daher glücklicherweise nicht einzugehen. Nur eine Notiz will ich doch hierher setzen. In seiner Abhandlung „Der Process des Christen Apollonius vor dem Praefectus praetorio Perennis u. dem röm. Senat“ (Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1893, XXXVII, S.A.) hat Harnack den Beweis angetreten, dass die echten Apollonius-Akten, wie sie Eusebius gelesen, wiedergefunden seien. Apollonius hat zur Zeit des Commodus in Rom das Martyrium erlitten. Sind die im Armenischen entdeckten Akten wirklich echt (und die Beweisführung Harnacks scheint mir so überzeugend, wie z. B. mit Bezug auf die Akten des Karpus etc. in Texte und Untersuchungen III), so ist ein auch für die Symbolgeschichte vielleicht nicht wertloses Dokument uns neu beschert. In V. 42 giebt Apollonius eine kurze Zusammenfassung der prophetischen Weissagung von Christus, „dass er kommen . . und alle Menschen . . überreden wird, Gott den Vater, den Schöpfer aller (Dinge) anzubeten, an den wir glauben. . .“, Harnack denkt alsbald auch an „θεόν πατέρα παντοκράτορα“. Aber er meint, näher liege doch „θεόν πατέρα δημιουργόν τῶν ὧν“. Das ist gewiss möglich. Aber das Prädikat πατήρ oder pater ist in diesem Zusammenhang selten. In anderen Märtyrerbekenntnissen ist es mir überhaupt nicht begegnet. Die Begriffe oder Ausdrücke „allmächtiger Gott“ und „Schöpfer des Alls“ („Schöpfer Himmels und der Erde“) sind ja allenthalben zu konstatieren, aber — wenn meine Notizen darüber mich recht belehren — nie in einer Kombination zugleich mit dem Prädikat „Vater“. Nun kommen natürlich nicht nur die anderen Martyrologien für einen Vergleich in Betracht. Und da kann man alsbald an Justin erinnern (Apol. I, 8 θεοῦ τῶν πάντων πατρός καὶ δημιουργοῦ, ferner ib. 61: τοῦ πατρὸς τῶν ὧν καὶ δεσπότου θεοῦ, oder Dial. 7: ποιητὴν τῶν ὧν θεόν καὶ πατέρα ἐδόξαζον, ib. 74: τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῶν ὧν ᾔδοντας). Das möchte aber auch ziemlich alles sein (und hat vielleicht gerade auch schon seine besonderen Bedingungen bez. einen Zusammenhang mit dem Symbol!). Jedenfalls darf man den Gedanken gelten lassen, dass, wenn nicht wörtlich der Ausdruck des Art. 1 von R, so der Gedanke an diesen Artikel bei Apollonius auftrete. (Vergl. übrigens noch Seeberg, d. Martyrium des Apollonius, N. kirchl. Ztschr. 1893, 836 ff. Er scheint die Parallele mit R der Erwähnung überhaupt nicht wert zu halten und denkt nur an apologetische Redewendungen; die Stelle aus Aristides, die er bringt, trifft das punctum saliens nicht. Seeberg bringt, S. 862—63, beachtenswerte Gründe dafür vor, dass Apollonius kein Römer, nicht einmal civis romanus, war. Andererseits wissen wir ja aber gar nicht, wo er mit dem Christentume bekannt geworden. Er könnte doch in Rom getauft sein. Solche Erwägungen zeigen freilich nur, dass der Boden gerade in der Beziehung, die uns hier interessiert, ganz unsicher ist; nur streifen mochte ich doch den immerhin auffallenden Ausdruck in dem neuen Dokument.)

merito nos cognoscimus, (vos) fratribus et coepiscopis nostris orientalibus intimasse quod secundum evangelicam apostolicamque traditionem de incarnatione domini nostri Jesu Christi una esset omnium nostrum et indiscreta confessio, neque ullis haereticorum disputationibus obtineri, ut aliter aliquid de summi et salutiferi sacramenti veritate sapiamus quam ex praedicatione sanctorum patrum et *ex auctoritate incommutabilis symboli* didicimus ac docemus (cap. 2). Leo bezieht sich hier anscheinend auf eine Äusserung in einem voranliegenden Briefe der gallischen Bischöfe an ihn und bekräftigt die Richtigkeit des darin eingenommenen Standpunktes. Die Gallier und er wissen sich in dem Besitze eines und desselben „unwandelbaren“ Symbols als der massgebenden dogmatischen Instanz für sie; das kann nur R sein. An R appelliert einmal ausdrücklich eine Synode in Mailand unter Ambrosius. S. das Schreiben in der Mauriner-Ausgabe der Werke des Ambrosius als Epist. 42; in der neuen Ausgabe von J. A. Ballerini, V, 291 ff. unter dem Titel *epistola concilii Mediolanensis ad Syricum pontificem*. Es handelt sich um die Frage, ob die Maria auch in partu Jungfrau gewesen und geblieben sei: *Sed si doctrinis non creditur sacerdotum, scribere die Versammelten dem Papste, credatur . . . symbolo apostolorum quod ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat*. Wenn man es in Rom selbst mit der Bewahrung des alten Wortlautes absolut strikt nahm, so ist das anderwärts nicht ganz ebenso geschehen. Das alterierte das Bewusstsein der Übereinstimmung mit Rom auf diesem Punkte nicht. Unter diesem Gesichtspunkte ist interessant eine Äusserung des *Vigilius von Tapsus*. Derselbe nimmt in seiner Schrift c. Eutych. IV, 1 (Bibl. max. patr. VIII, 730 H.) die *epistola Leonis ad Flavianum* in Schutz, speciell deren Beziehung auf R.¹⁾ Eutyches habe Leo angegriffen, weil sein Symbol nicht in Übereinstimmung mit dem Nicaenum laute: (*credo*) in *unum* Deum patrem et in *unum* J. Christum filium ejus. „Sed Romae, fährt Vigilius fort, et antequam Nicaena synodus conveniret a temporibus apostolorum usque ad nunc, et sub beatae memoriae Caelestino, cui iste (Eutyches) rectae fidei testimonium reddidit, ita fidelibus symbolum traditur; *nec praejudicantur verba, ubi sensus incolumis permanet*.“

Die abendländischen Formeln stehen, das ist schon sehr lange beobachtet worden, in der That R überraschend nahe: man braucht nur die morgenländischen heranzuziehen, um das alsbald zu bemerken. Anderseits treten doch auch nicht unbedeutende Differenzen auf. Angesichts ihrer kann die Frage füglich aufgeworfen werden, ob wir es wirklich überall mit Tochterrezensionen zu R zu thun haben und nicht vielmehr mit Schwesterrezensionen: wenigstens zum Teil möchte die letztere Annahme viel für sich zu haben scheinen. Wenn ich in der That glaube, dass wir ausnahmslos in den abendländischen Formeln ursprünglich R selbst, nur in der Zeit, wo wir es ausserhalb Roms treffen, einen oft mehr oder weniger alterierten Text desselben, vor uns sehen, so stütze ich mich dabei mannigfach auf die Beobachtung, dass

1) S. vorhin S. 76.

bislang die Texte der verschiedenen Symbole nicht so sorgfältig nach ihren Quellen rekonstruiert sind, als thunlich erscheint. Ich habe lange geglaubt, mich mit den Resultaten zumal von Caspari, wie sie Hahn² gut zusammenstellt, begnügen zu dürfen. Das war ein Irrtum. Es giebt, wie ich schon hervorzuheben veranlasst war (s. Einleitung 1, Anm. 36), ein falsches Bild von der erreichbaren Sicherheit der Rekonstruktion, wenn man bei Hahn lauter fixe fertige Texte liest. Sehr oft bleiben für denjenigen, der die Quellen selbst zu Rate zieht, erhebliche Zweifel über den Wortlaut einer Formel übrig. So positiv, wie sich in den „Bibliotheken der Symbole“ Differenzen zwischen R und anderen Formeln konstatieren lassen, stellen sich dieselben in den Quellen vielfach keineswegs dar. Man kommt für das Detail oft nicht weiter, als irgend eine Wahrscheinlichkeit zu statuieren. Und fragt man erst, ob eine Formel in einem strittigen Artikel nicht etwa mit R übereinstimmen könnte, so überzeugt man sich nicht selten, dass die Annahme einer wörtlichen Übereinstimmung bei weitem die grösste Wahrscheinlichkeit für sich habe.

Sofern notorisch Verschiedenheiten zwischen R und anderen abendländischen Formeln auftraten, so kann ich zum voraus die Gründe namhaft machen, welche es mir so gut als sicher erscheinen lassen, dass überall R die Grundlage bildet. Es sind die folgenden: a) die immer wieder zu Tage tretende Übereinstimmung dieser Formeln mit R in der Wahl der Worte, zumal der an sich gleichgültigen Worte. Gerade in den Minutien, auf die sachlich nichts ankommt, behauptet sich die Übereinstimmung. Wenn immer wieder die Zeitbestimmung der Kreuzigung durch „sub Pontio Pilato“ sich findet, wenn immer wieder (mit Einer Ausnahme) „*ascendere*“ das Verb ist, mit welchem von der Himmelfahrt geredet wird, wenn zwar zum Teil in Art. 2 von der Empfängnis neben der Geburt gehandelt wird, nie aber das Wort „*natus*“ fehlt, nie Maria anders heisst als *Maria virgo*, oder allenfalls *virgo Maria*, wenn es immer heisst *carnis resurrectio*, nie *resurrectio carnis*, so bedeutet das sehr viel. In den Abweichungen von R in diesen Dingen ist zudem kein System. Hat eine Formel, hat vielleicht selbst eine ganze Provinzialkirche auf einem Punkte eine Abweichung von R in den Minutien, so behauptet sich die Übereinstimmung in anderen, in welchen vielleicht andere Formeln von R abweichen, um wieder in den ersteren sich mit R zu decken. Es ist auch nicht sowohl auffallend, wenn man einmal R als Grundformel betrachtet, dass sich mannigfach in der angedeuteten Weise Änderungen in diesen geringen Dingen eingefunden haben; auffallend ist nur, dass so viel Übereinstimmung geblieben ist. In Rom selbst hatte man ein Doppelformular, den griechischen und den lateinischen Text. Dort hatte jeder Text an seinem Zwilling zugleich seine Kontrolle. Da wo nur Ein Text galt, konnte bald eine gewisse Unsicherheit entstehen. Die Minutien konnten dort leichter wirklich als solche erscheinen und relativ achtlos behandelt werden. Wir haben keinen anderen griechischen Text aus dem Abendlande als R.²⁾ Sind

2) Einige Übersetzungen des späteren *textus receptus* dürfen hier auf sich beruhen.

es die lateinischen Texte, an welchen wir die bezeichneten Beobachtungen machen, so muss die Übersetzung von R so alt sein als überhaupt die Verbreitung von R über das Abendland. Der lateinische Text, gesetzt dass er die Übersetzung ist, muss nie anders als in autoritativer Form existiert haben; anders ausgedrückt: der griechische Text kann nie als solcher, unter freigelassener Übersetzung, irgendwohin übermittelt gewesen sein, es sei denn zwischen Gemeinden und in Zeiten, wo das Griechische noch die alleinige gottesdienstliche Sprache bildete.³⁾ Die absolute Einheitlichkeit gerade des lateinischen Textes als solchen erhellt nun auch noch an einem sachlich gewiss sehr irrelevanten Punkte. Nämlich alle lateinischen Texte (mit Einer Ausnahme, die speziell zu beleuchten sein wird), lesen in 8 nicht „unde“, sondern „inde venturus est etc.“ Ich weiss mir diese sonderbare Differenz nicht zu erklären. Möglich, dass in Rom selbst auf diesem Punkte ursprünglich ein Unterschied des griechischen und lateinischen Textes bestanden hat und dass der lateinische Text hier erst verhältnismässig spät konformiert ist.

b) Das zweite Merkmal dafür, dass R das Muttersymbol des Abendlandes ist, tritt darin zu Tage, dass ein Bestreben seine allgemeine Structur, die Zwölfzahl der Artikel und zwar gemäss seiner Sachgruppierung zu erhalten, auch da sichtbar wird, wo „Zusätze“ oder sonstige Aenderungen auftreten. Es hat mit der Zwölfzahl der Artikel des Symbols allerdings eine eigentümliche Bewandnis. Hervorgehoben wird sie nur selten. Die Verteilung der einzelnen Artikel auf die einzelnen Apostel ist vollends erst spät und eine traditionslose Probe auf die Legende von der Art der Stiftung des Symbols (eine Legende, die ihrerseits meines Erachtens auch nur in ihrer allgemeinen Form für „alt“ zu halten ist). Wo diese Weise, die Zwölfzahl herauszustellen, bemerkbar wird, sieht man zugleich, dass das Bewusstsein um den wirklichen Kunstbau des Symbols erloschen ist. Solange umgekehrt dieses Bewusstsein lebendig gewesen, wird der Zwölfzahl nicht oft gedacht. Ich habe im ersten Kapitel zwei Beispiele solcher ausdrücklichen Berechnung der Artikel des Symbols erwähnt.⁴⁾ Ausserdem kann ich nur noch auf einen Sermon hinweisen, der unter denjenigen des Ambrosius ediert zu werden pflegt, wiewohl die Herausgeber einige sind, dass er nicht von diesem Kirchenvater herrührt, sondern entweder von *Caesarius Arelatensis* oder *Maximus Taurinensis*, s. in d. Ausg. d. Werke des Ambrosius von J. A. Ballerini, VI, 471 ff. (Sermones Ambrosio adscripti, certis auctoribus carentes, Nr. XXXIII, „de jejuniis Quadrag. XVII“). Es heisst hier § 6: *Jsta autem clavis, quam fides dicimus, videamus quemadmodum solidata sit. Arbitror illam duodecim artificum operatione conflata: duodecim enim apostolorum symbolo fides sancta concepta est, qui velut periti artifices in*

3) Ich notiere schon hier die beiden „Exkurse“, die Caspari dem dritten Bande beigegeben hat: I. „Griechen und Griechisch in der röm. Gemeinde in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens“, S. 267—466. II. „Über den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters“, S. 466—510.

4) S. dort Anm. 11, dazu im Texte die Notiz aus der expl. symb.

unum convenientes clavem consilio conflaverunt. Bei dieser Sachlage scheint es mir glaubhaft, dass es nicht gerade eine ursprüngliche Behauptung über das Symbol ist, dass es „zwölf Artikel“ darstelle, mit anderen Worten, dass es nicht von Anfang an in das Bewusstsein getreten war, man habe an dem Symbole gerade diese Zahl und nicht mehr. Möglich, dass diese Beobachtung erst gemacht wurde, als der Glaube von seiner apostolischen Herkunft sich zur Legende verdichtete und in dieser Form eine Bestätigung suchte. Thatsächlich hat R ohne Zweifel zwölf Artikel. Aber man hat, wie es scheint, ursprünglich nicht die zahlenmässige Struktur desselben für wichtig gehalten, sondern nur die sachliche. Und wenn es denn nicht zu belegen ist, dass die Gemeinden darauf hielten, stets gerade die Zwölfzahl der Artikel festzuhalten, wenn sie an ihrem Symbole änderten, so doch, dass sie darauf hielten, den sachlichen Charakter desselben, die eigentümliche Begrenztheit seines Stoffes im Ganzen zu wahren. Ich meine freilich gerade auch das Erstere zum grossen Teile konstatieren zu können. Es wird von der Zwölfzahl nicht geredet, aber nach dem Gedanken von ihr nicht selten gehandelt. Facta loquuntur. Manches Mal, dass eine Änderung der Konstruktion überlegt erscheint, wenn man erst daran denkt, dass die Absicht darauf gerichtet sein möchte, trotz der Zusätze keine Mehrung der gegebenen Zahl der Artikel, d. h. keine Zerstörung der alten Form des Symboles⁵⁾ eintreten zu lassen. Man erhielt das Symbol intakt trotz der Änderungen, die dann nur wie Erläuterungen gegenüber möglichen Missverständnissen des ursprünglichen schlichten Wortlautes von R erscheinen. Es ist nicht überall, wo Zusätze auftreten, zu sehen, dass man ausdrückliche Vorkehr getroffen, um es bemerklich zu machen, dass man den Charakter des Symboles nicht antaste, es nicht erweitere, keinen wirklich neuen „Artikel“ einschalte. Aber nicht das ist belangreich, sondern nur das Umgekehrte, dass dieses Bemühen so mannigfach und so lange sich andeutet. Die älteren Symbole sind hier wichtiger als die jüngeren. Je öfter gerade in ihnen jenes Bemühen sich verrät, um so sicherer ist, dass die Beobachtung, die ich in dieser Richtung gemacht zu haben verneine, zu Recht besteht.^{5a)}

5) Sehr alt muss das Bewusstsein sein, dass der christologische Passus des Symbols sieben Artikel zähle. R hat hier in der That sieben Artikel. Wenn man im Mittelalter von „septem sacramenta vitae Christi“ sprach, so kann das nicht unmittelbar von dem Wortlaute des christologischen Passus im jetzigen textus receptus abgeleitet sein. Diese Mystik wird erst im Zusammenhange mit R wirklich verständlich und sie verbürgt auch das Interesse an dessen Zahlcharakter.

5a) Im Obigen ist der Überschätzung der Zahl der Artikel von R vorgebeugt. Harnack schreibt in seiner Rezension meines Programms, in welchem das, was ich soeben ausgeführt habe, noch keinen Platz erhalten hatte (obwohl es längst niedergeschrieben war): „Wenn ich den Verf. richtig verstehe, nimmt er an, dass das Symbol ursprünglich und absichtlich als ein zwölfgliedriges komponiert worden sei“. Ich nehme in der That an, dass das „ursprünglich“, nicht aber dass das in dem Sinne „absichtlich“ geschehen sei, dass gerade die Zahl dabei die Hauptsache war. Die Zahl als solche hatte m. E. zunächst wenigstens keine

c) Als ein letztes Moment kommt in Betracht die Thatsache, dass man wohl Zusätze zu dem Wortlaute von R trifft, mit verschwindenden Ausnahmen jedoch, die sich in concreto erledigen, nie Abstriche.

Bedeutung. Nur die Auswahl der einzelnen „Artikel“ drückt eine Absicht aus. Der Zwölfzahl als solcher wurde erst nachträglich ein Wert abgewonnen. Harnack meint weiter, gegen die „Ursprünglichkeit“ der Gliederung des Symbols in zwölf Artikel spreche die „unverwischbare Dreigliederung“. „Wäre daneben eine Teilung in 12 Artikel beabsichtigt gewesen, so erwartete man eine Teilung $4 + 4 + 4$. Statt dessen ist die Teilung $1 + 7 + 4$ vollzogen, resp. $2 + 6 + 4$ “. Wie die letztere Teilung in R anschaulich zu machen wäre, weiss ich nicht. Die erstere ist diejenige, die herauspringt. Dass sie zahlenmässig keine Proportion verrät (ausser der allgemeinen Dreiteilung der Gruppen, die ja klar ist), ist mir so wenig entgangen als Harnack; es beweist mir in seiner Weise mit, dass kein Zahlenschema die eigentliche „Form“ des Symbols beherrscht. Es wäre zwar keineswegs schwer aus der Zahlenmystik der alten Theologen zu deducieren, dass 1 und 7 und 4 eine „Bedeutung“ hätten, aber nichts in der Litteratur weist darauf hin, dass die Zahl der Symbolartikel unter diesem Gesichtspunkt gedacht sei. (Die explanatio symboli, die ich S. 63 benutzte, bildet drei Teile zu je vier Artikeln, ohne auf die Vierzahl im einzelnen Gewicht zu legen.) Aber eine Sache für sich ist dies, dass R eine kunstmässig gefügte Form hat und dass dabei die Zwölfzahl der Artikel thatsächlich die „ursprüngliche“ ist, eine Zahl, die irgendwann auch als solche bemerkt und dann zum Teil eigens gehütet worden ist. Harnack unterschätzt das Gefüge von R. Mir ist daran in erster Linie klar geworden, welche Stellung R unter den vielen Symbolformeln der alten Kirche hat. Harnack giebt in der kleinen Schrift von 1892 eine Übersetzung von R, die es verrät, dass ihm die Konstruktion von R nicht ganz klar geworden ist. In Betracht kommt der Passus bei ihm, welcher lautet: „Der unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben ist, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgeföhren in die Himmel, sich setzend zur Rechten des Vaters . . .“ Das καθήμενον ist keineswegs dem ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς subordiniert. Der lateinische Text, der mindestens den Wert der ältesten Interpretation hat, beweist, dass καθήμενον so selbständig ist, wie ἀναβάντα, und einen „Artikel“ für sich selbst bildet. Das ὅθεν ἐρχεται (fast mehr noch das inde venturus est — nämlich das inde statt „unde“) giebt dann einen volltönenden, die Hauptsache an der Christusanschauung in R markierenden Abschluss des zweiten „Teiles“ des Symbols. Dass R nicht mit der Participialkonstruktion fortfährt (ἐρχόμενον etc.), indem es Schluss macht in diesem Teile, beweist auch, wie überlegt jede Redewendung ist und dass es berechtigt ist, jede leise Nüance des Ausdrucks oder der Gliederung als eine logisch-sachlich belangreiche zu würdigen. — Zöckler in dem Schriftchen „Zum Apostolikum-Streit“ handelt im Anschluss an mein Programm und meine Broschüre „Zur Würdigung des Apostolikums“ von der Frage: „Ist das abendländische Taufsymbolum ursprünglich dreigliederig oder zwölfgliederig?“, S. 2 bis 24. Ich sehe hier, dass ich mich in meiner Broschüre, S. 8, in einer Weise ausgedrückt habe, die ich nicht aufrecht zu erhalten beabsichtige, indem sie für mich einen lapsus memoriae darstellte. Es ist mir damals (das Schriftchen ist eilig niedergeschrieben worden), ein Satz mit untergelaufen, wonach ich es für „wahrscheinlich“ erkläre, dass in der Zwölfzahl der Artikel von R „die Zahl der Apostel nachgebildet und das Symbol damit als Inbegriff des apostolischen Glaubens hingestellt werden sollte“. So stelle ich mir die Sache in Wirklichkeit nicht vor. Zöckler hat freilich nicht ganz Recht mit dem Eindrucke, dass R zu einem Pseud-epigraphon heruntersinke, wenn es so komponiert worden; dazu würde doch noch

R ist überall, wenn nicht in jedem Worte, so doch in jedem Artikel der eiserne Bestand. Es ist immer wieder der Einheitspunkt, hinter den keine Formel zurückgeht.

2. Von dem Symbole der Gemeinde zu Mailand zunächst zu handeln, erscheint angezeigt, weil diese Gemeinde nächst Rom die bedeutendste in Italien war. Zudem glaubt wenigstens Caspari, dass ein unmittelbares Zeugnis für die Identifizierung ihres Symbols mit R vorliege, nämlich in jener *explanatio symboli*, auf die wir uns schon S. 63 bezogen. Caspari handelt von dieser Rede über das Symbol in dem Aufsätze „Eine Ambrosius von Mailand unter dem Titel *explanatio symboli* ad initiandos und Maximus von Turin zugeschriebene Auslegung des Symbols“ II, 48—127, und wieder in dem Aufsätze „Die *explanatio symboli* ad initiandos nach einer Sanct Gallener Handschrift des siebenten oder achten Jahrhunderts“, *Alte und neue Quellen*, 196—222. Im ersteren Aufsätze stützt er sich auf die beiden Texte, die A. Mai, *Script. veterum nova collectio* VII, 156 ff., nach einem bobiensisch-vatikanischen Texte, Br. Brunus in seiner Ausgabe der Werke des Maximus nach einem Lambacher Codex herausgegeben. Mai bezeichnet seinen Codex als „*pervetustus*“. Der Lambacher ist eine Pergament-Handschrift des 13. Jahrhunderts.⁶⁾ Zuerst ein Wort über das Verhältnis der Texte. Caspari zeigt in penibler Untersuchung, dass Cod. Lamb. und Cod. San Gall. unter einander spezifisch verwandt sind gegenüber dem Cod. Bob.-Vat. In einzelnen Beziehungen steht Cod. San Gall. dem Cod. Bob.-Vat. näher als dem Cod. Lamb. Caspari fasst sein Ergebnis dahin zusammen, dass keine der drei Handschriften

gehören, dass es zugleich für ein litterarisches Werk der „zwölf Apostel“ ausgegeben worden wäre. Ich habe Zöckler nirgends ein Recht gegeben, mir unterzulegen, dass ich auch die „Legende“ für so alt erachtete als das Symbol. Über die Legende habe ich mich m. W. bisher überhaupt noch nicht geäußert; sie ist mir eine relativ späte Spekulation. Woran mir liegt, ist lediglich, dass die Erkenntnis einer besonderen Form für R Raum erhalte; diese Form ist nicht zustande gebracht, indem der Redaktor von R sich vornahm, eine gewisse Zahl von Artikeln aufzustellen, wohl aber indem er ganz konkret begrenzte Gedanken zur Formel erheben wollte: er hat mit Bewusstsein, so nehme ich an, sachlich disponiert und hat im einzelnen jeden Ausdruck erwogen; dabei ist — an sich zufällig — die Zwölfzahl zustande gekommen, die fortab doch mit dem Inhalte verwachsen war. Ich sehe jetzt deutlicher, als früher, dass es vielleicht nicht ohne Gewicht ist, dass das Symbol drei Teile hat, darüber will ich mich später eingehender äussern. Aber diese Dreiteilung hat als Klammer nicht so gewirkt, wie die Artikulierung des Einzelnen. Die letztere ist, wo man es mit der Autorität von R ernst nahm, viel wichtiger gewesen, als jene! An den „Artikeln“ erst sah man, wie vorsichtig man sein müsse. (Wir sind heute gewohnt, die drei Teile des Symbols als seine „Artikel“ zu bezeichnen: bekanntlich stammt das erst von Luther. Vor dem Reformator haftet der Name „Artikel“ an den Einzelsätzen als solchen.)

6) Caspari druckt beide Texte neben einander ab. S. beide auch in Opp. Ambrosii, ed. J. A. Ballerini VI, 277 ff., letzteren allein auch in der Ausgabe des Maximus, Migne LVII, 853 ff. (*Sermones dubii*, Nr. VII). Den neuen Text, den Caspari gefunden, erwähnt Ballerini, ohne von ihm Gebrauch zu machen.

aus der anderen stammen kann und dass Cod. San Gall. und Cod. Lamb. (indirekt) auf eine ältere Handschrift und diese Handschrift und Cod. Bob.-Vat. wiederum (indirekt) auf das Urexemplar zurückgehen müssen; Alte etc. Quellen, 210. Ich meinerseits fände nichts gegen den Gedanken einzuwenden, dass Cod. Lamb. von Cod. San Gall. direkt abstamme. Denn sachlich ist das Verhältnis dieses, dass Cod. Lamb. nur fernere Versuche darstellt, den Text lesbar zu machen. Der Text in Cod. Bob.-Vat. ist grösstenteils nur mit Hilfe der Divination zu verstehen. Cod. San Gall. repräsentiert eine Überarbeitung desselben, die offenbar den Zweck verfolgt, die explanatio brauchbarer zu machen. Sie glättet vor allem, bringt Konstruktion in Sätze, die im Urtexte keine haben, etc. Doch bleiben genug Unebenheiten, und verunglückte Besserungen fehlen nicht. Cod. Lamb., der bei weitem jüngste, ändert weiter und, wie ich denken könnte, unter Kenntnis just des Textes San Gall. Doch habe ich nichts dagegen, dass man sich die Sache auch so vorstellt, Cod. San Gall. sei Abschrift und „Verbesserung“ einer Handschrift, die Cod. Lamb. ebenfalls abschreibt, und nur anders, zum Teil glücklicher „verbessert“. Die Hauptsache ist, dass Cod. Bob.-Vatic. ohne Zweifel den ursprünglichsten Text hat. Ihm gegenüber sind m. E. die beiden anderen wertlos für den wirklichen Text der explanatio.

In II, 66 ff. zeigt Caspari vollkommen überzeugend, dass der Text der explanatio die Nachschrift eines Hörers derselben ist. Es handelt sich um eine vor den „initiandi“, d. h. den Täuflingen, *in traditione symboli* (s. den Eingang) gehaltene Predigt über das Symbol. Es ist nicht anzunehmen, dass wir von zwei verschiedenen Hörern unabhängig nachgeschriebene Konzepte vor uns hätten. Aber der wirkliche Nachschreiber, der sich zum Teil mit abrupten Sätzen, kurzen Stichworten geholfen hat, wenn er nicht beibleiben konnte, hat freilich ein so ungeniessbares Elaborat geliefert, dass man sich nur wundern kann, diese „explanatio“ erhalten zu sehen. Das Interesse derselben muss mit dem Autornamen, d. h. mit dem Namen dessen, der diese Predigt gehalten hat, zusammenhängen. In der That finden wir sie handschriftlich teils mit Ambrosius, teils mit Maximus von Turin, ja mit Augustin zusammengebracht. Im Cod. Bob.-Vatic. steht sie unter Schriften des Ambrosius, wie Mai sich ausdrückt: „inter cetera Ambrosii scripta de sacramentis“. Im Cod. Lamb. steht sie unter den Homilien des Maximus; im Cod. San Gall. wird sie dem Augustin zugeschrieben, so jedoch, dass das Corpus homiliarum, in welchem man sie trifft, thatsächlich dasjenige des Maximus ist: bemerkenswerterweise trägt sie hier dieselbe, gänzlich ungehörige Überschrift („deinde ut supra, «de» die dominicae ascensionis“) wie im Cod. Lamb.! Caspari glaubt sich ganz entschieden dafür aussprechen zu dürfen, dass wir hier eine Predigt des Ambrosius vor uns haben. Man kann den allgemeinen Gedankengang der Rede wohl erkennen, auch einen gewissen Eindruck von der rhetorischen Art derselben gewinnen. Ich will den Gründen, die wider Maximus geltend gemacht werden, nicht widersprechen. Es ist richtig: so weit man die Manier des Redners sich nach der explanatio vorstellen kann, ist sie eine andere als diejenige, die in den notorischen Predigten des Maximus,

zumal auch in seiner hom. 83, de traditione symb., in der eine reichliche explanatio symboli gegeben ist, zu Tage tritt. Auch die lebhafteste Polemik gegen die Arianer spricht gegen Maximus, denn man sieht bei ihm, in seiner Situation und Zeit, keinen rechten Anlass dafür ab. „Zur Zeit des Maximus (den Jahrzehnten vor und nach 450) — schreibt Caspari ganz richtig — war der Arianismus in der römischen Reichskirche schon längst besiegt und fast ausgestorben, auch besass er in Ligurien keinen Repräsentanten in irgend einem germanischen Volksstamme, der sich dieser Provinz, in der Turin lag, bemächtigt hätte (die Ostgothen kamen erst in den letzten Jahrzehnten des fünften und die Langobarden erst in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Italien), weshalb ihn auch Maximus nur in einer einzigen Rede bestreitet, nämlich in Hom. 77, die er de natali S. Eusebii Vercellensis episcopi (des eifrigen Gegners des Arianismus) gehalten hatte.“ Ich kann Caspari umgekehrt zugeben, dass unsere explanatio wohl zu der rhetorischen Art des Ambrosius passe, und bei ihm ist Polemik wider die Arianer ja sehr verständlich. Allein Caspari geht doch viel zu weit in seiner Zuversicht, wirklich den Ambrosius für den Verfasser halten zu dürfen. Wenn der Verfasser sich gerade in seinen rhetorischen Wendungen vielfach mit Ambrosius trifft, so weiss man, wie leicht eben solche Besonderheiten eines grossen Redners Nachahmung finden! Ohne die Überschrift (?) der Rede im Cod. Bob.-Vat. würde Caspari gewiss viel vorsichtiger urteilen. Allein für Maximus spricht doch nicht nur Cod. Lamb., sondern, was so wenig zu verachten ist, als das Zeugnis des Cod. Bob.-Vat. für Ambrosius, auch, wiewohl indirekt, Cod. San Gall.! Ich finde, dass die handschriftlichen Autoritäten sich ganz die Wagschale halten. Gegen den Ambrosius spricht nun näher erwogen doch vieles, so vieles, dass ich immerhin eher den Maximus für den Urheber dieser explanatio anerkennen würde, als den Ambrosius. Am wahrscheinlichsten freilich dünkt mir, dass weder jener noch dieser der Redner ist, sondern ein unbekannter Bischof, etwa im Beginn des fünften Jahrhunderts! Gegen Ambrosius spricht vor allem das Verhältnis, welches zwischen der explanatio und der expositio Rufini besteht. Caspari übersieht die Berührungspunkte durchaus nicht; er stellt sie sogar fast erschöpfend zusammen. Aber er würdigt sie keineswegs ausreichend. Der Redner hat das Symbol recitiert und muss gesagt haben, dasselbe sei, so wie es laute, vollkommen, vertragen nicht Abstrich noch Zusatz. Er kommt alsbald tadelnd darauf zu sprechen, dass etiam catholici, „als die Patripassianer auftauchten“, dem ersten Artikel ein „invisibilem et impassibilem“ hinzufügten. Später spricht er allgemeiner von den Sabellianern wie denjenigen, auf welche jener Zusatz Bezug gehabt. Die Gemeinde des Redners selbst hat ihn nicht, denn sie hält fest am symbolum romanae ecclesiae: die Arianer haben ihr daraus, dass sie jenen Zusatz nicht habe, den Vorwurf zurecht gemacht, dass sie wohl sabellianisch denke (?), aber auch umgekehrt für sich aus diesem Zusatze, wo sie ihn getroffen, hergeleitet, dass sie mit ihrer Christologie Recht hätten, sofern danach doch vom Sohne Prädikate nicht gölten, die vom Vater gölten. Redner sieht in dem Zusatze

nach der letzteren Seite in der That eine Gefahr: was soll es heissen, dass nur der Vater diesen Zusatz bekommen; „als ob der Sohn Gottes sichtbar und leidensfähig wäre!“ Gewiss war er sichtbar und leidensfähig in carne, aber eben nur die caro an ihm, nicht die divinitas. Der ganze Passus erinnert unvermeidlich an Rufini expositio cap. 5: *Sciendum quod duo isti sermones in ecclesiae romanae symbolo non habentur. Constat autem apud nos additos, haereseos causa Sabellii, illius profecto quae a nostris Patripassiana appellatur . . . Ut ergo excluderetur talis impietas de Patre, videntur haec addidisse majores et invisibilem Patrem atque impassibilem dixisse. Constat enim Filium, non Patrem . . . ex carne natum et ex nativitate carnis Filium visibilem et passibilem factum. Quantum autem spectat ad illam Deitatis immortalem substantiam, quae una ei eademque cum Patre est, ibi neque Pater, neque Filius, neque Spiritus S. visibilis aut passibilis creditur. Secundum dignationem vero carnis assumptae Filius et visus et passus est in carne.* Wenn man bedenkt, dass es abrupte Notizen sind, die wir in der explanatio vor uns haben, so ist es überraschend, wie viel von dem Material bis incl. der Worte der expositio wir darin treffen. Die Situation dessen, der die explanatio gehalten, ist ja eine andere als diejenige Rufins. Der letztere weiss nichts davon, dass die Arianer den Zusatz, den sich seine Gemeinde gestattet, wider andere und dagegen zu ihren eigenen Gunsten ausgenutzt hätten. Er scheint Missverständnisse hinsichtlich des Sohnes von jenem Zusatze aus für möglich zu halten. Der Verfasser der explanatio redet von derselben Gefahr, fast mit denselben Worten. Er ist ungehalten, dass Katholiken, indem sie vorsichtiger sein wollten als die Apostel — von denen resp. von deren „collatio“ auch er das symbolum ableitet —, so unvorsichtig gewesen sind, eine Gefahr heraufzubeschwören, die für ihn keine bloss „mögliche“ mehr ist! Man möchte sagen, dem Prediger sei seine Situation erst verständlich geworden, als er die expositio Rufini kennen lernte. Hier trat ihm ein Symbol entgegen, welches wirklich „Zusätze“ enthielt, diejenigen, die seiner Gemeinde aufgedrungen werden sollten, um dem Arianismus in ihr ein Thor zu öffnen.⁷⁾ Im einzelnen ist es sonderbar, wenn er nicht

7) Ich weiss nicht, ob ich mit solcher Auffassung nicht mehr hineinlege in die Andeutungen der explanatio, als darin wirklich liegt. Im Cod. Bob.-Vat. kommt mir folgender Satz in Betracht: *Ex illo remedio Arriani invenerunt sibi genus calumniae: et quoniam symbolum romanae ecclesiae nos tenemus, ideo visibilem et passibilem patrem omnipotentem illi aestimarent, et dicerent: vides quia symbolum sic habent, ut visibilem filium et passibilem designarent.* Aus der ersten Hälfte habe ich entnommen, dass der Gemeinde des Redners entgegengebracht worden, sie sei wohl gar sabellianisch gesinnt; weil sie keinen Unterschied mache zwischen dem „Deus pater omnipotens“ und „Jesus Christus“, so sei ihr letzterer wohl der „Vater“ selbst in sichtbarer Gestalt. Aus der zweiten Hälfte scheint hervorzugehen, dass die Arianer da, wo sie die Zusätze „invisibilis et impassibilis“ trafen, daraus deducierten, dass also der Sohn seiner Natur nach hinter dem Vater zurückstehe. Aber man kann natürlich nur dann dieses Beides aus dem obigen Satze herleiten, wenn man stark von dem Gedanken Gebrauch macht, dass wir abrupte Notizen vor uns sehen. Logisch ist vor „et dicerent“ ein Punkt zu

die expositio kannte, wie er die Patripassianer einführt: „Patripassiani cum emersissent, putaverunt etiam catholici etc.“ Sonderbar, dass er dann doch hernach von den „Sabellianern“ spricht. Sonderbar, dass er gerade in diesem Zusammenhange darauf kommt, zu sagen, seine Gemeinde halte an dem Symbole von Rom. Schwerlich haben die Arianer seine Gemeinde mit dem Vorwurfe, „sie halte sich an das Symbol von Rom“, bedrängt. Ist es irrtümlich zu sagen, es sei dem Redner angesichts der Notiz bei Rufin zum Bewusstsein gekommen, dass seine Gemeinde ja nur das Symbol der Kirche von Rom festhalte („tenere“), also mit ihrer Ablehnung aller Zusätze doppelt legitimiert sei? Vereinzelte Berührungen, wie dass der Redner, gleich dem Rufin, die „maiores“ als diejenigen bezeichnet, welche jene Zusätze „hinzufügten“ (esto medici fuerint *maiores* nostri; voluerint *addere* aegritudini sanitatem), dass er wie dieser das Verbum „excludere“ nicht zwar von der Absicht

setzen. Der Schreiber zieht, was er gehört, in die kürzeste Form zusammen und überträgt in die indirekte Rede, was der Redner in direkter Ausdrucksweise vorgebracht. Der Redner hat gesagt: so frech sind die Arianer, dass sie uns, die wir das römische Symbol festhalten, d. h. uns den Zusatz jener unvorsichtigen Katholiken nicht gestattet haben, deducieren, wir machten den Vater „visibilis et passibilis“. Der Schreiber resumiert: „illi“, die Arianer, hielten deshalb, weil „wir“ das römische Symbol nicht um jene Zusätze bereichern, in unserem Sinne den Vater für „sichtbar“. Der Redner kommt dann auf den ganz anderen Gedanken, dass die Arianer die Zusätze, wo sie dieselben trafen, missbrauchten, um ihre Theorie dann in das Symbol einzuschmuggeln. Der Schreiber resumiert wieder: „und sie sagten“, wo man das Symbol mit den Zusätzen habe: „Du siehst ja, dass sie den Sohn sichtbar etc. (d. h. hinter dem Vater zurückstehend) machen“, du siehst, dass das Symbol auf unserer Seite ist. Die Stelle ist eine rechte Probe auf die Dunkelheit dieser Nachschrift einer offenbar gedankenreichen Predigt. Ich gestehe, dass ich kein volles Vertrauen zu meiner soeben entwickelten Auffassung habe, nach der Seite nämlich nicht, als es sich um reale, konkrete Verhältnisse der Gemeinde des Redners handelt. Man müsste sich also einerseits vorstellen, dass die Arianer dieser Gemeinde bange gemacht, weil sie die Zusätze „invisibilis et impassibilis“ in Art. I nicht habe, und zugleich, dass sie gedachten, die etwaige Willfähigkeit der Gemeinde, sich gegen den Sabellianismus zu schützen, auszunutzen, um sie ihrer speziellen, von der Gemeinde nicht minder gefürchteten Theorie mit der Zeit in die Arme zu treiben. Das Auffallende ist dabei noch speziell, dass es sich gerade um die beiden Ausdrücke, die in Aquileja aufgenommen waren, handeln sollte. Wir werden in den afrikanischen Symbolen auch dogmatische Zusätze zu Art. I treffen, darunter „invisibilis“, aber doch nicht nur diesen Ausdruck, und anderseits „impassibilis“ nicht (dafür „immortalis“). Wenn ich die Unwahrscheinlichkeit der Situation erwäge, so komme ich auf die Mutmassung, es handele sich nicht sowohl um eine konkrete Gefahr der Gemeinde des Redners, sondern um eine allgemeine Gefahr für die Kirche, nicht gerade bloss um eine konstruierte, aber doch auch nicht speziell so, wie der Redner sie schildert, vorhandene Gefahr. M. a. W. ich komme zu der Vermutung, dass der Redner die Tinten seiner Darstellung aus der expositio des Rufin entlehnt habe und die allgemeine bekannte Neigung der Häretiker, insonderheit der Arianer, sich gerade der kirchlichen überlieferten Formeln für ihre Zwecke zu bedienen, auf Grund der Mitteilungen des Rufin nur rhetorisch so spezialisiert habe, wie er thut.

hinsichtlich der Sabellianer bei der Hinzufügung jener Zusätze, aber als einem geschichtlich vielleicht damit verbundenen Erfolge, benutzt — solche Minutien sind m. E. auch charakteristisch zu nennen. Ich hebe noch eine andere Stelle heraus, die Caspari übersehen hat. In der explanatio lesen wir: Hinc symbolum: „credo unicum Dominum nostrum“. Sic dicite: „Filius ejus unicum“. Non unicus dominus? Unus Deus est, unus et dominus: sed ne calumnientur et dicant, quia (wohl so viel wie quod) una persona, dicamus filium etiam unicum dominum nostrum. Quia de divinitate Patris et Filii venit ad incarnationem ipsius, qui „natus et sepultus“, habes et „passionem“ etc. Man vergleiche damit expositio cap. 8: Hic est ergo Christus Jesus filius unicus Dei, qui est et dominus noster. Unicus et ad „Filius“ referri et ad „Dominum“ potest. Unicus est enim et vere filius et unus dominus Jesus Christus ... Hic vero solus et unicus filius et solus unicus dominus, sicut et apostolus dicit: Et unus dominus Jesus Christus per quem omnia. Ideo posteaquam propositus ordo fidei ineffabile sacramentum Filii de Patre nativitatis exposuit, nunc ad humanae salutis dignationem dispensationemque descendit, et hunc quem supra dixit unicum filium Dei, et dominum nostrum nunc dicit. Folgt die Erörterung des Artikels von der „Geburt“. Beide Stellen stimmen in der Erwägung bez. Bejahung der Frage, ob unicus sowohl zu Filius, als zu Dominus noster in der Beziehung auf Christus passe, überein. Das ist durchaus nicht regulär bei den Symbolauslegern! So weit die explanatio verständlich, scheint sie allerdings eine Begründung zu bieten, die von derjenigen der expositio abweicht: sie wendet das Prädikat „unicus dominus“ wider eine sabellianische Vorstellung von Gott; die expositio sieht darin eine Andeutung des Heilandscharakters Christi. Aber gerade dieser Gedanke scheint bei dem Prediger nicht anders als bei Rufin den Übergang zu den weiteren Stücken des Symbols auch zu vermitteln!

Ist es richtig, dass der Prediger die expositio symboli des Rufin kennt, so ist das nach Caspari ein vollgültiger Grund, um in ihm nicht den Ambrosius zu sehen. Denn dieser † 397 und die Schrift des Rufin gehört erst in die letzten Jahre dieses Theologen († 410). Ganz sicher ist mir das letztere nicht, aber doch durchaus wahrscheinlich. Vergl. oben S. 46. Der Gedanke, dass etwa Rufin die explanatio symboli benutzt habe, erscheint angesichts der Textbeschaffenheit derselben ausgeschlossen. Ist die Verwandtschaft seiner Schrift und der explanatio eine litterarische, so ist letztere das abhängige Teil. Maximus von Turin könnte nun unforglich die Schrift des Rufin kennen. Und so gänzlich, wie Caspari, ihn als den Redner, den wir in der explanatio hören, abzulehnen, kann ich mich nicht gedrungen finden. Caspari sammelt a. a. O. S. 82 ff. Berührungen zwischen Einzelheiten in der Ausdrucksweise des Redners und derjenigen des Ambrosius. Dieselben sind, wie ich schon andeutete, nach ihrer Art besonders prekär. Ich kann mich nicht darauf einlassen, eine Gegenprobe bei Maximus zu veranstalten. Nur auf Berührungen zwischen der explanatio und jener Homilie über das Symbol, die ich als vielleicht dem Maximus gehörige schon S. 81 zu citieren hatte, mache ich aufmerksam. In der dort angeführten Stelle ist die Zwölf-

zahl der Artikel des Symbols hervorgehoben, wie in der explanatio. Dass der Redner seine diesbezügliche Meinung mit einem „arbitror“ wie eine private einzuführen scheint, korrigiert sich einmal bereits im folgenden Satze, stimmt aber mit dem subjektiven Tone, mit welchem Maximus in der hom. 83 de traditione symb. die Legende vorführt. In der Spezialausführung der Legende trifft sich der Verfasser der explanatio allerdings weder mit dieser echten, noch jener zweifelhaften Homilie des Maximus (auch nicht mit Rufin). Aber in Einem Zuge trifft er sich doch wieder mit dem zweifelhaften Sermon. In der mitgeteilten Stelle behandelt dieser letztere das Symbol oder die „fides“ als einen „Schlüssel“. Geht man etwas zurück, so sieht man, dass der Verfasser auf die Frage geführt war, wie die „verschlossenen Himmel“ zu öffnen seien; § 5: puto antem aliter eos aperiri non posse nisi claves Petri apostoli sumperimus. Clavem Petri fidem esse dixerim, per quam coelos aperuit Tanta enim apostolicae fidei virtus est, ut cuncta illi elementa pateant etc. Also dem Redner hier ist das Symbol die „fides Petri“. Eine sehr seltene Bezeichnung! Der Verfasser der explanatio aber hebt seinerseits in seiner Schlussausführung, wo er noch einmal darauf kommt, dass seine Gemeinde das römische Symbol habe, um zu zeigen, dass dasselbe sicher „das“ apostolische sei, hervor, Petrus selbst sei es, der dieses Symbol nach Rom gebracht habe: „hoc autem est symbolum, quod romana ecclesia tenet, *ubi primus apostolorum Petrus sedet et communem sententiam eo detulit*“!⁸⁾

Ich bin, wie schon gesagt, doch keineswegs gewillt, zu behaupten, Maximus sei der geistige Urheber der explanatio. Speziell für die Frage, die uns hier beschäftigt, die Frage nach dem Wortlaute des Symbols von Mailand, wäre die explanatio übrigens auch dann ziemlich gleichgültig, wenn Caspari Recht hätte, dass der Name des Ambrosius darüber gestellt werden dürfe.⁹⁾ Macht man Ernst damit, dass nur der Cod. Bob.-Vatic. massgebend sei, so ist weiter nichts aus ihr zu entnehmen, als was ich S. 63 schon registrierte. Da wo der Redner das Symbol in drei Tetraden zerlegt, hat der genannte Codex nur das Folgende: Ergo quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae . . . „Credo virgine“ (nur dieses Anfangs- und Schlusswort von Artikel 1—3 in R): habes incarnationem filii, quemadmodum dixi, (diese Bemerkung ist nicht mehr zu kontrollieren). „Sub Pontio Pilato passus et sepultus“; habes passionem et sepulturam. Ecce quattuor istae sententiae. Videamus alias: „Tertia die, et mortuos“. Ecce aliae quattuor sententiae. Videamus adhuc alias quattuor sententias: „Et in spiritum sanctum, re-

8) Ich versäume nicht zu bemerken, dass Maximus, nach Ausweis der hom. 83, ein vollkommenes Recht hätte zu betonen, seine Gemeinde halte an R fest; das Symbol, welches er hier Stück für Stück auslegt, ist wirklich so nahe in Übereinstimmung mit dem Wortlaute von R, wie vielleicht kein anderes; darüber hernach.

9) Eine ausführliche Erörterung meinte ich diesem Dokumente doch zu schulden, weil es immerhin manche allgemein interessante Notiz zur Symbolgeschichte enthält und von Caspari so ausgezeichnet worden ist, wie der Fall. Casparis Auffassung ist noch von niemandem geprüft worden.

surrectionem“. Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt. Cod. San Gall. und Cod. Lamb. füllen die Lücken, die Cod. Bob. zeigt, aus. Das Symbol, welches sie eintragen, ist beinahe unser jetziges Apostolikum. Caspari giebt sich viele Mühe, die Formel nach den gelegentlichen speziellen Anspielungen im Vergleiche mit dem eingelegten Texte (der ihm freilich nicht schlechtweg als „eingelegt“ gilt, da er glaubt in dem Cod. San Gall. und Cod. Lamb. Zeugen von eigenem Werte sehen zu sollen) vollständig herzustellen.¹⁰⁾ Für mich ist nur etwa die Frage, ob in den vier letzten Artikeln in diesem Symbole jedesmal „in“ wiederholt sein möchte: Et in spiritum sanctum, in ecclesiam sanctam etc. Das gerade kann bei Cod. Bob. nach der Weise, wie er diese Stücke als einzelne zur Sprache bringt, möglich scheinen, ist jedoch nichts weniger als notwendig zu behaupten. Von nicht höherer Gewissheit ist es, dass dieses Symbol den Art. 4 in der Form: „sub Pontio Pilato *passus* et sepultus“ gehabt habe. Das entprechende „Citat“ ist in seinem Charakter recht fragwürdig.

3. Auch wenn die explanatio symboli ad initiandos bei Seite gestellt werden muss, fehlt es nicht an Quellen für das Symbol von Mailand. Wir haben uns zu erinnern, dass Augustin in Mailand getauft worden ist und dass er sehr oft das Symbol behandelt hat. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass er sein persönliches Taufsymbolum benutze, je nach den Umständen dasselbe sogar bevorzuge. Caspari hat zuerst systematisch die Schriften des Augustin auf das von Augustin benutzte Symbol hin durchforscht. S. „Ueber das Symbol des Augustin“, II, S. 264 ff. Er hat mit diesem Aufsätze erst Ordnung gebracht in die verwirrende Fülle des Materials. Nämlich er verwertet den Gesichtspunkt, dass Augustin möglicherweise zweierlei Symbole verrate, dasjenige seiner Gemeinde Hippo Regius und sein persönliches, dasjenige also von Mailand, dass er vielleicht auch beide zuweilen vermische. In der That wird sich das als das Mittel, mancherlei Schwierigkeiten zu beseitigen, bewähren. Caspari schreibt: „Wir haben von Augustin nicht weniger als acht Auslegungen des Symbols: 1) die in seiner Schrift „de fide et symbolo“, 2) die in seinem „Euchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate“, Nr. 2—29 oder cap. VII—CXIII, 3) die in seiner Schrift „de agone christiano“, von der Augustin selbst in seinen Retraktionen sagt, dass sie die Glaubensregel, d. h. das Symbol enthalte, 4) die in seinem „Sermo de Symbolo ad Catechumenos“, 5—7) die in seinen Sermones 212—214, in traditione symboli, 8) die in seinem S. 215, in redditione symboli.“ Die an zweiter und dritter Stelle genannten Schriften sind vor Caspari von keinem Schriftsteller über das Symbol benutzt worden. Caspari macht noch auf die Schrift „de Genesi ad litteram imperfectus liber“ aufmerksam, als wo in Nr. 2—4 auch Material vorliege in der dort gegebenen Übersicht über die fides catholica. Endlich macht er achtzehn Stellen namhaft, wo einzelne Stücke des Symbols von Augustin angeführt werden: Sermo 51, 18; 52, 6; 57, 2; 58, 1 und 6; 186, 2; 245, 4; 362, 7; „de fide et operibus“ 14; Enarr. in Psalm. 8,

10) S. sein Resultat Hahn² § 20.

Nr. 11; in Psalm. 9, Nr. 6; Enarr. II in Psalm. 90 (91), Nr. 1; Tract. XXXVI in Ev. Joh., Nr. 4 und Tract. LXXVIII in Ev. Joh., Nr. 1 und 2; „de civitate Dei“ XVII, cap. 4, Nr. 9; „c. sermonem Arianorum“ Nr. 6, cap. 8; „liber de praedest. sanctorum“, Nr. 30. Auch dieses ist meistens neues Material. Es ist ziemlich selbstverständlich, dass diese Stellen sich noch vermehren lassen. Ich werde eine, wenn auch kleine Anzahl weiterer geltend machen können. Übersieht man diese Reihe von Quellen, so bot stets die grösste Schwierigkeit der Wortlaut des Symbols in S. 215. Caspari fasst dieses Symbol als dasjenige von Hippo Regius, beziehentlich als ein spezifisch afrikanisches Symbol. Dass Augustin selbst in traditione symboli gewöhnlich das ihm persönlich tradierte Symbol seinen Allegationen zum Grunde gelegt haben sollte, erscheint ja zunächst höchst auffallend, muss aber doch wohl angenommen werden. Ganz ohne Analogon ist dergleichen auch nicht. Wie wir noch sehen werden, hat Venantius Fortunatus als Bischof von Poitiers nicht anders sein heimisches, aquilejensisches Symbol in seiner expositio symboli wie „das“ Symbol behandelt. Bei Augustin kommt noch im besonderen in Betracht, dass seine Sermones in tradit. symb. Mustersermone sind. Sie sind für ein weiteres Publikum als das seiner Gemeinde berechnet, Formulare, nach denen andere bei diesem Akte sich richten mögen, so zwar, dass stillschweigend vorausgesetzt ist, sie würden dieselben ja wohl auf ihr Gemeindesymbol, soweit das nötig, zu adaptieren wissen. Dem Verfahren des Augustin liegt der Gedanke zu Grunde, dass sachlich zweifellos alle Gemeinden dasselbe Symbol hätten, wenn auch die Worte in Einzelheiten differieren möchten. Johannes Cassianus spricht es einmal ausdrücklich aus, dass es eigentlich nur Ein Symbol gebe: „Symbolus qui ecclesiarum omnium fidem loquitur“; c. Nest. VI, 3 und 6. Er citiert hier speziell das antiochenische Symbol und stellt eben dies unter den Gesichtspunkt, sachlich sei dasselbe ja identisch mit demjenigen aller Gemeinden, er hebe seine besondere Form für das Mal nur hervor, weil Nestorius speziell darauf getauft, von ihr aus also noch eigens zu verurteilen sei.

Die älteste Schrift des Augustin über das Symbol ist (vielleicht abgesehen von S. 214 — s. oben S. 52, Anm. 24) die „de fide et symbolo“ (Augustini opp. ed. Maurin. VI, pag. 115 ff.). Wie der Verfasser in seinen Retractationes, Lib. I, cap. 17 (opp. I, 27) bemerkt, ist das eine Rede, die er noch als Presbyter, auf einem afrikanischen Plenarkonzil zu Hippo Regius (393) gehalten hat. Die damals gehaltene „disputatio“ habe er „nonnullis eorum qui nos familiarius diligebant studiosissime instantibus“ zu einem Buche verarbeitet, „in quo, fügt er dann hinzu, de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat verborum illa contextio quae tenenda memoriter competentibus traditur“. In der Tat giebt er die einzelnen Stücke nur successiv, ohne sie irgendwo zusammenzufassen, und auch nur in der abhängigen Rede, so dass die formale Struktur des Symbols zweifelhaft bleibt. Ich hebe die folgenden massgebenden Sätze heraus. Er will die „catholica fides in symbolo nota fidelibus“ wider die Häretiker verteidigen, cap. 1. „Conati sunt quidam persuadere Deum patrem non esse omnipotentem, 2; credentes itaque „in Deum Patrem

omnipotentem“ Credimus etiam in *Jesum Christum filium Dei*. Patris unigenitum *i. e. unicum, dominum nostrum*, 3; credentes in eum Dei filium, *qui natus est per Spiritum sanctum ex virgine Maria*, 8; credimus itaque in eum *qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*, 11; credimus etiam illum *tertio die resurrexisse a mortuis*, 12; credimus *in caelum adscendisse*, 13; credimus etiam, quod *sedet ad dexteram Patris*, 14; credimus etiam *inde venturum* convenientissimo tempore et *judicaturum vivos et mortuos*, 15. Digesta itaque fideique commendata et divina generatione domini nostri et humana dispensatione adjungitur confessioni nostrae, ad perficiendam fidem quae nobis de Deo est, *Spiritus Sanctus*, 16; credimus et *sanctam ecclesiam*, utique catholicam, 21; itaque credimus et *remissionem peccatorum*, 22; et ideo credimus et *carnis resurrectionem*.

Das ist doch unverkennbar der Sache nach, aber auch durchgehend im Ausdruck, einfach und rundum R. Bemerkenswert ist, dass, wenn man den (von mir übergangenen) Schluss von Kap. 14 beachtet, der Wortlaut, mit welchem Kap. 15 beginnt, derart erscheint, dass nicht zu zweifeln ist, Augustin habe in seinem Symbol ein „inde“ in Art. 8; ob er etwa gelesen hat „inde venturus judicaturus vivos et mortuos“, muss ja wohl bis auf weiteres dahingestellt bleiben. Auffallend ist Art. 3: „*per Sp. S. ex virgine Maria* (beachte auch die Stellung von *virgo*!). Möglich erscheint auch, dass er hinter *sanctam ecclesiam* ein *catholicam* in seinem Symbole gehabt hätte. Sehen wir uns nun zunächst einmal die Sermones in traditione symboli Nr. 212—214 an. Nach dem ersten derselben müsste Art. 1 gelautet haben: *credo in Deum patrem omnipotentem invisibilem, immortalem, regem saeculorum, visibilem et invisibilem creatorem*. Allein in S. 213, 2 kommt in besonders deutlichem direktem Citate wieder einfach der Wortlaut von R vor. Und S. 215 verrät uns, dass der Zusatz, den S. 212 aufgenommen, nur eine gelegentliche Herübernahme aus dem afrikanischen Symbole ist. Denn alles andere in S. 212—214 bestätigt wieder, dass Augustin, vielleicht mit kleineren oder grösseren grammatischen Änderungen, ein mit R identisches Symbol kennt resp. persönlich besitzt. In 212, 1 treffen wir ein „*natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*“. Eine solche absolute Wiedergabe des Wortlauts von R beweist mehr für wirkliche Kenntnis von R, beziehentlich, wenn doch nie ausdrücklich auf R speziell als solches hingewiesen wird, dafür, dass Augustins persönliches Symbol in dem betreffenden Artikel mit R identisch gewesen sei, als eine ganze Reihe anders lautender Citate beweisen können, dass dasselbe eine Differenz R gegenüber aufgewiesen habe. S. 214, 6 hat denn auch dasselbe! Wiederum speziell übereinstimmend mit R ist in S. 212 die Allegation von Art. 8: „*venturus est judicare vivos et mortuos*“. S. 213 citiert, wie de fide et symb., S. 214 hat eine im Zusammenhange begründete freie Konstruktion. Wenn in „de fide et symbolo“, sachlich ja gänzlich gleichgültig, Art. 6 so vorkommt, dass in caelum vorangestellt ist, so hat S. 212: *ascendit in caelum*. Dasselbe bietet S. 213 und 214. Fraglich kann man werden, ob Augustin in Art. 4 nicht vielleicht ein „*passus*“ ausser „*crucifixus*“ in seinem

Symbole gehabt habe. Er schreibt S. 212, 1: *per . . formam servi invisibilis visus est: quia natus est de Sp. S. etc. In hac forma servi infirmatus est omnipotens: quia passus est sub Pontio Pilato. Per hanc formam servi immortalis mortuus est: quia crucifixus est et sepultus etc.* Nämlich „afrikanisch“ ist, wie wir sehen werden, dieser Zusatz nicht. Wenn Augustin in S. 212 in Art. 1 eine Anleihe bei dem Symbole seiner Gemeinde gemacht, so scheint er umgekehrt hier danach um so sicherer seinem persönlichen Symbole zu folgen. Das ist doch nach dem Zusammenhange durchaus nicht sicher. Nämlich Augustin ist hier allerdings doch von der „afrikanischen“ Formel, wie er sie in Art. 1 sich angeeignet hat, abhängig. Er hat sich von dort her das Thema genommen, Christi Leben von den Prädikaten Gottes aus zu beleuchten. Christus ist Gott, als solcher nach Art. 1 *invisibilis*, aber als der da „geboren“ ist, ist er sichtbar. So geht Augustin die einzelnen Prädikate für Gott durch. Im Verfolg der schon ausgehobenen Stelle schreibt er noch weiter: *per hanc formam servi rex saeculorum „tertio die resurrexit“; per hanc formam servi visibilium et invisibilium creator „ascendit in caelum“.* Ist dies das rhetorische Gepräge des ganzen Absatzes, so wäre doch sehr möglich, dass Augustin einfach *ad hoc* aus dem wirklich symbolischen „*qui sub Pontio Pilato crucifixus*“ ein „*passus*“ herausgenommen hätte, um so mehr, als er, um den Tod des „Unsterblichen“ zu illustrieren, nicht wohl mit „*sepultus*“ allein reichte und daher „*crucifixus*“ nicht wohl in dem Satze, dass der „Allmächtige“ „schwach“ geworden sei, verwerten durfte. Wie steht es auf diesem Punkte in den beiden anderen Sermonen? Leider gewährt S. 214 kein vollständiges, resp. kein zusammenhängendes Citat. Mit S. 213 aber hat es eine besondere Bewandnis. Derselbe bietet in der genannten Ausgabe einen Passus, der noch in anderer Beziehung frappieren muss. Es heisst hier, cap. 3: *Ergo ipsa, ubi emti sumus, commercia videamus. Cum enim dictum esset in symbolo: „qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria“* (so hat in der That auch cap. 2 bereits citiert!): *jam quid pro nobis? Passus est, sequitur, sub Pontio Pilato crucifixus, mortuus et sepultus“.* Um seiner Besonderheiten in den Symbolcitaten willen, Besonderheiten, die, was das „*conceptus*“ und „*mortuus*“ anlangt, ganz ohne Analogie sind, hat man diesen Sermon zum Teil überhaupt dem Augustin abgesprochen (so Hahn¹ und Heurtley, aber vorher auch schon Pearson), zum Teil hat man daran die kühnsten Kombinationen zur Erklärung überhaupt des Aufkommens jener Zusätze, speziell des „*conceptus*“ in dem Symbole des Abendlandes geknüpft (so Nicolas). Allein Caspari hat eine Handschrift dieses Sermons aufgefunden. S. Alte und neue Quellen, S. 223 ff.: „Augustins S. 213, in tradit. symb. II, nach einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Breslau etc.“ Dieser Fund ist um so bedeutsamer, als selbst die Benediktiner keine einzige Handschrift für diesen Sermon besessen haben, sondern nach ihrer eigenen Erklärung sich an die älteren Drucke halten mussten. Diese Handschrift nun bietet überall in Bezug auf Art. 2: *natus est de Spiritu sancto et Maria virgine* (beziehentlich bei einer

zweiten Gelegenheit in cap. 3: „*virgine Maria*“) ¹¹⁾. Für Art. 4 aber finden wir den Satz: *passus est, sequitur, sub Pontio Pilato et sepultus*. Also „conceptus“ und „mortuus“ darf jedenfalls beseitigt werden. Aber „passus“ ist um so mehr bestätigt!? Ich habe doch noch immer Bedenken. Zwar das Citat ist ja so solenn wie möglich: „*passus est, sequitur, . . .*“ Allein die Auslegung nimmt von „passus“ gar keine Notiz! Im weiteren Verlaufe von cap. 3 kehrt auch das Citat noch einmal wieder, und hier lautet es (auch in den gedruckten Ausgaben): „*qui Jesus Christus, unicus filius Dei, dominus noster, sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*.“ Sachlich kann man auch aus S. 214 eine Bestätigung herleiten, dass Augustin nur „*crucifixus*“, nicht „*passus*“ für das wirkliche Symbol voraussetze; denn hier ist zwar von dem „Leiden“ die Rede (cap. 7), aber zugespitzt wird die Ausführung nur auf „*crucifixus est et sepultus*“. Somit ist es mir sehr zweifelhaft, ob Augustin in Art. 4 irgendwie einen anderen Wortlaut in seinem Taufsymbole gehabt habe als den von R. ¹²⁾

Was die noch nicht besprochenen Schriften Augustins anbelangt, so ist die Benutzung des Symbols in dem „*Enchiridion de fide etc. ad Laurentium*“ (VI, 195 ff.) und der Schrift „*de agone christiano*“ (VI, 245 ff.) von der Art, dass sie nirgends einen Ausschlag für die strittigen Punkte gewähren kann. Eher ist das der Fall mit dem „*Sermo (tractatus) de symbolo ad Catechumenos*“ (VI, 547 ff.). Allein dieser Sermon ist doch in gewisser Weise rätselhaft. Das Symbol, welches er auslegt, ist im allgemeinen dasjenige, welches wir für Augustins persönliches zu halten Grund haben. Allein Art. 12 wird hier citiert als lautend „*carnis resurrectionem in vitam aeternam*“, vergl. cap. 16: *Credimus etiam resurrectionem carnis, quae praecessit in Christo etc. Quomodo carnis resurrectionem? Ne forte putet aliquis quomodo Lazari! Ut scias non sic esse, additum est „in vitam eternam“*. Eine merkwürdige Notiz! Die Worte „*in vitam aeternam*“ sind „*zugesetzt*“ worden. Hat denn das Symbol, welches Augustin auslegt, mehr als private Bedeutung in seinen Kreisen? Wer hat diesem Symbole die Worte „*zugesetzt*“? Hat er gehört, dass das inzwischen in Mailand geschehen sei? Wir finden auch in S. 215 ein Zeugnis, dass ein „*vitam aeternam*“ zum Symbole gehöre. Ist es zu seiner Zeit geschehen, dass eine Synode, ein Plenarkonzil (er redet ja, wie wenn er eine bestimmte massgebende kirchliche Aktion in dieser Beziehung erlebt habe) dem afrikanischen Symbol ein „*et vitam aeternam*“ (so S. 215, 9) eingefügt hat, und hat er sich dadurch gedrängt oder doch autorisiert gesehen, auch seinem

11) Hier aber dafür in der ausdrücklichen Angliederung mit „*qui*“ an Art. 2. Diese Art der Angliederung ist, nebenbei bemerkt, nur hier zu belegen!

12) Caspari hält dafür, dass der Artikel wirklich gelautet habe „*passus est sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus*“. Er kommatiert eigentümlicherweise hinter Pilato, ohne das zu motivieren und ohne dass das als selbstverständlich erscheinen könnte. Im Gegenteil, nach S. 213 ist doch offenbar wahrscheinlicher, dass Augustin eventuell gelesen *passus est, sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus*. Hahn ² § 21 konstruiert das Mailändische Symbol „nach Augustin“ ganz so wie Caspari.

persönlichen Symbole einen entsprechenden Zusatz zu geben? Es handelt sich diesmal nicht wie in S. 212 hinsichtlich des Art. 1 um eine „Anleihe“, wie ich mich ausdrückte, bei dem „afrikanischen“ Symbole. Dort hat er mit nichts angedeutet, dass die Zusätze „invisibilem etc.“ zu dem Symbole gehörten; er hat sie nur für das Mal als sachlich zweckmässige Prädikate für Gott in die Erörterung mit hereingezogen. Für das „in vitam aeternam“ nimmt er „Autorität“ in Anspruch. Dass es dem ursprünglichen Wortlaute seines Symbols fremd gewesen, zeigt S. 213, 9: *Post haec „carnis resurrectionem“*. *Iste jam finis est*. *Sed finis sine fine erit resurrectio carnis etc.* Es tritt auch sonst nie in den Schriften, die mutmasslich sein Symbol behandeln, auf (s. allenfalls *Enchir. ad Laur.*, cap. 84). Also auf diesem Punkte treffen wir in dem *Sermo ad Catechumenos* auf eine undurchsichtige Angabe. — Auch sonst ist dieser Sermon nicht überall klar. Er kann von denen mit geltend gemacht werden, die in Art. 4 ein „passus est“ dem „sub Pontio Pilato“ voranstellen zu sollen meinen, sogar so, dass sub P. P. von crucifixus zu trennen und zu passus zu ziehen sei. S. cap. 6: *Quid deinde? Passus sub Pontio Pilato*. *Praesidatum agebat et iudex erat ipse Pontius Pilatus quando passus est Christus*. *Judicis nomine signata sunt tempora quando passus est — sub Pontio Pilato: quando passus est — crucifixus, mortuus et sepultus*. *Quis? quid? pro quibus? Quis? Filius Dei unicus, dominus noster*. *Quid? crucifixus, mortuus et sepultus*. Dass die Stelle verderbt ist, leuchtet ein. Die Worte, die ich in Parenthese gestellt, sind absolut nicht zu brauchen. Die Herausgeber notieren ferner ausdrücklich, „mortuus“ fehle „in den Handschriften“ (abest a MSS.). Diese Angabe scheint indirekt zu bestätigen, dass vorne „Passus sub P. P.“ durch die Handschriften gedeckt sei. Ich bin doch skeptisch, oder selbst wenn die Handschriften es bieten (alle?), so halte ich Textverderbnis durch alte Abschreiber für möglich. Die Stelle hat besonders abrupten Charakter. Es scheint mir eine Frage, die wohl am Platze ist, ob nicht zu lesen ist: *quid deinde?* (dicht vorher ist in abrupter Form der Art. 2 citiert gewesen „natus est de Sp. S. et virgine M.“) „Sub Pontio Pilato“. Folgt eine Erläuterung dieser Worte. Ich würde denken, dass der Text abgebrochen habe bei „signata sunt tempora“. Der Redner hält es für unnötig, das Citat sofort so weit auszudehnen, dass mit Symbolworten selbst gesagt ist, was „sub P. P.“ geschehen sei. Er fährt ebenso abrupt fort: „*crucifixus et sepultus*“ *Quis? Quid? etc.*

Fragen wir nach der mutmasslichen „contextio“ des Taufsymbols des Augustin, so ist gesichert, dass Art. 3 ff. nicht etwa die Participialkonstruktion hat (*natum etc.*), sondern die Perfektkonstruktion, wie R. Hahn² lässt Art. 4 ohne erneutes „*qui*“ anheben. In der That ist in den besprochenen Dokumenten das „*qui*“ hier nie zu beweisen. Aber ebenso wenig ist zu beweisen, dass es gefehlt habe. — Interessant ist, dass Augustin die „*vita aet.*“ so an „*carnis resurrectionem*“ heranzieht, dass Ein Begriff entsteht: *carnis resurrectionem in vitam aeternam*. Er will es offenbar vermeiden, dass auch nur der Schein entstehe, als ob ein neuer Artikel dem Symbole „zu-

gesetzt“ sei!¹³⁾ Alles in allem ist es durchaus wahrscheinlich, dass Augustins persönliches Symbol nude pure bis auf „inde“ statt „unde“ und „Jesus Chr.“, statt „Chr. Jesus“, R gewesen.¹⁴⁾

4. Caspary ist es, der zuerst den Gedanken gehabt, dass man nach Augustin das Symbol von Mailand konstruieren könne. Eine Quelle für die Kenntnis des Mediolanense, an die man sich wenigstens zu erinnern hat, könnte auch das Bekenntnis des Auxentius von Mailand (bekanntlich der unmittelbare Vorgänger des Ambrosius) sein. Caspary hat dasselbe, ohne es sachlich zu beleuchten, auch in seinen „Quellen“ namhaft gemacht, resp. abgedruckt: II, 301 ff: „Das Glaubensbekenntnis des Auxentius von Mailand, des Germinius von Sirmium und des Ulfila“.

13) Was die achtzehn einzelnen Stellen anbelangt, die Caspary noch nachweist, so sind sie zum Teil nicht ohne Belang und können vielleicht die Entscheidung in Fragen, die sonst offen bleiben müssten, gewähren. Tractat. in Ev. Joh. LXXVIII, 2 (opp. III, 699) gestattet m. E. die Annahme definitiv, dass Art. 4 gelautet habe „qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus“. S. dafür, dass bloss „crucifixus“ voraussetzen sei, auch c. sermonem Arian. Nr. 6, cap. VIII, (opp. VIII, 629; hier wird ausdrücklich das Symbol namhaft gemacht). De civit. Dei XVII, 4, 9 (opp. VII, 463) lesen wir: Prorsus ordinem tenuit confessionis fidelium: ascendit enim in caelum dominus Christus, et inde venturus est ad vivos et mortuos judicandos. Wichtiger ist S. 58, 1 (opp. V, 337): „inde enim venturus est judicare vivos et mortuos“; es ist dies nach dem Kontext deutlich ein unmittelbares Citat. De fide et opp. 14 (opp. VI, 172) ist nicht ganz unwichtig für die Frage, ob Augustin „passus“ neben „crucifixus“ gehabt, — er könnte das ja zu irgend einer Zeit eingeschaltet haben, wie das „in vitam aeternam“. S. 52, 6 (V. 304) macht das doch wieder eigens unwahrscheinlich. Desgl. Enarrat. II in Psalm. 90, Nr. 1. Denn beide Male ersetzt „passus“ sowohl das crucifixum, als das sepultum. Es gehört offenbar dem freien Sprachgebrauche des Augustin an, ist aber hier quasi solenn. Fast ständig ist bei Augustin da, wo er achtlos Art. 3 citiert, sowohl die Voranstellung von virgo vor Maria als die Wendung natus . . . ex virg. M., besonders ersteres. Das zeigt sich schon in den oben besprochenen Dokumenten. Vergl. an den von Caspary nachgewiesenen gelegentlichen Stellen (ich unterscheide nicht eigens, ob nur das eine oder beides sich findet): S. 51, 18 (V, S. 292); 52, 6 (S. 304); 186, 2 (S. 885); de praed. Sanct., 30 (X, 810); oder an ferneren Stellen z. B. de trinit. XV, 46, (VIII, 999); C. Julian. op. imperf. lib. IV, cap. 58 (opp. X, 1168); cap. 86 (S. 1180, C); cap. 136 (S. 1218); lib. VI, cap. 34 (S. 1367). Sowohl die Voranstellung von virgo vor Maria, als das „ex“ bedeutet eine achtlose Kontamination des persönlichen Symbols des Augustin mit dem „afrikanischen“. Es fehlt nicht an gelegentlichen Citaten, die den Artikel doch ganz gemäss R bieten; so C. Jul. op. imperf. IV, cap. 86 (S. 1181, A). Aus demselben Werke, II, cap. 178 (S. 1025) erwähne ich die folgenden Worte: cum scias ipsum filium Dei unicum, dominum nostrum Jesum Christum, sub Pontio Pilato crucifixum et sepultum, sicut tota ejus ecclesia confitetur.

14) Noch die Bemerkung, dass fast ausnahmslos, auch bei gelegentlichen Anspielungen Art. 6, in der Form „ascendit in caelum“ zu Tage tritt. Das caelum statt caelos ist ja nicht in Übereinstimmung mit R, wohl aber, was wichtiger, die Stellung! — Ein hier noch geltend zu machendes Symbolcitat, welches Caspary nicht bemerkt hat, findet sich S. 227 (V, 974) und lautet: „Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris“.

S. auch Hahn² § 124.¹⁵⁾ Jedoch kann diese Quelle nur subsidiär in Betracht kommen, weil Auxentius, ein geborener Cappadocier, sich einestheils ausdrücklich auf dasjenige Bekenntnis bezieht, welches er „ex infantia“ bekannt habe, und anderenteils meist dogmatisch formuliert. Das schliesst nicht aus, dass er Worte des Mailändischen Taufsymbols mit benutzt habe. Nur dass nun doch da, wo er von Augustin abweicht, keinerlei Garantie mehr vorhanden ist, dass er wirklich noch das Mediolanense befolge. Übrigens mache ich darauf aufmerksam, dass Auxentius, eines der Häupter des Semiarianismus, zum Teil auf die Herkunft seiner besonderen Phrasen kontrolliert werden kann. Es ist nämlich nicht zu verkennen, dass ihm die Formel der vierten Synode von Sirmium (Hahn² § 93) mit vorschwebt. Das zeigen zum Teil die Prädikate des Vaters, dann besonders das Prädikat für Christus: „ante omnia saecula et ante omne principium natum ex patre“ (Sirm.: τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς . . . γεγεννημένον). Vergl. ferner „qui descendit de coelis voluntate patris propter nostram salutem“ (Sirm.: τοῦτον . . . νεύματι πατρὶνῳ παραγενόμενον ἐκ τῶν οὐρανῶν εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας). Auch der pneumatologische Passus berührt sich charakteristisch mit dieser Synodalförmel.

Habe ich mich nicht überzeugen können, dass die *explanatio* symboli ad initiandos auf Ambrosius zurückgeht, so muss ich mich auch noch hinsichtlich einer Quelle, die A. Hahn für das Taufbekenntnis dieses Kirchenvaters glaubt geltend machen zu können, ablehnend verhalten. Hahn denkt an den „tractatus de trinitate“ (alias „de symbolo apostolico“), den man unter den Werken des Ambrosius findet. In einem Excurse versucht er denselben für Ambrosius zu retten.¹⁶⁾ Ich kann jedoch Hahn nur insofern zustimmen, als er es beanstandet, wenn ältere Theologen, so die Mauriner in der praefatio zu ihrer Ausgabe, diesem Traktate eine Beziehung auf den Priscillianismus geben, und gar darin eine Schutzschrift für die dogmatischen Canones des Konzils von Bracara 563 sehen möchten. Kein Wort in der That in der ganzen Schrift, welches auf die Priscillianisten als die Häretiker hinwiese, denen gegenüber die resurrectio carnis ausführlich verfochten wird. Soweit die Schrift wirklich ein tractatus de trinitate ist (sie ist das nur zum Teil), so sind hier die einzigen genannten Häresien der Arianismus und der Sabellianismus. Aber daraus folgt nicht, dass Ambrosius wirklich, wie die handschriftliche Bezeichnung des Traktates behauptet, als Verfasser anzuerkennen sei.

Die Mauriner geben einen Grund wider diese Behauptung an, der in der That durchschlägt. Es verrät nicht viel Achtsamkeit, dass Hahn sich denselben hat entgehen lassen. Mindestens aber hätte Hahn² auch die Gründe der Gegner namhaft machen sollen! Nämlich die Mauriner behaupten u. a., der „Tractatus“ zeige Benutzung des Commentars des

15) Zu finden ist dasselbe in Hilarius Pictaviensis, c. Arianos vel Auxentium Mediolanens. liber unus.

16) S. Hahn¹, S. 16 ff. Danach auch Hahn², S. 21, Anm. 51. Caspari äussert sich, wenn ich recht sehe, über dieses Schriftchen nicht.

Hieronymus zu Jesaja und dieses Werk sei erst nach dem Tode des Ambrosius herausgegeben! Letzteres ist richtig. Selbst wenn es sich nur um Lib. V handelte, worin Hieronymus eine Schrift reproduziert, die er wahrscheinlich 397 verfasste, so dürfte Ambrosius († 4. Apr. 397) nicht mehr in der Lage gewesen sein, daraus zu citieren. Die andern Bücher des Kommentars hat Hier. erst c. 410 geschrieben, wie eine Notiz Lib. III, ad cap. VI, 1 beweist. Und was die Behauptung anlangt, dass der Traktat von diesem Kommentar abhängig sei, so ist sogleich die erste Stelle, auf welche die Mauriner aufmerksam machen, durchschlagend. Man vergleiche:

Tractatus cap. XIX

(opp. Ambrosii ed. J. A. Ballerini,
VI, 343):

Tunc enim secundum vaticinium
Esaiae profetae, nulla erit diversitas
inter nobilem et ignobilem, sacerdotem
et laicum, servum et dominum, ancillam
et dominam ejus, divitem et pauperem,
feneratorem et eum qui aere premitur
alieno, inter ementem et vendentem.
Omnes ergo ex aequo stabunt ante tri-
bunal Christi nec erit personarum ac-
ceptio apud Deum. Quod et sanctus
Job iisdem propemodum verbis anun-
tiat dicens: Parvus et magnus ibi sunt
et servus est liber a domino suo. Et
Salvator in evangelio, cui omne judi-
cium propter gloriosam passionem ho-
minis suscepti traditum est, pleno
sermone testatur dicens: cum enim
venerit etc.

Hieronymus, in Js. lib. VIII,

ad cap. 24, 1 u. 2.

(Migne, XXIV, 282.)

Tunc nulla erit diversitas inter
nobilem et ignobilem etc.

Wörtlich übereinstimmend.

De quo et Job eisdem propemodum
verbis loquitur: Parvus et magnus ibi
sunt et servus non timens dominum
suum. Et Salvator in evangelio, cui
omne iudicium traditum est, pleno ser-
mone testatur.

Kein Citat.

Dass der „tractatus“ das abhängige Teil ist, sieht man daraus, dass er als direkte Worte des Jesaja citiert, was bei Hieronymus nur in der Paraphrase so auftritt, nicht in der Übersetzung selbst! Die Übersetzung hat einzelne Stücke der Paraphrase nicht und diese einzelne Stücke der Übersetzung nicht! — Ist Ambrosius sicher nicht der Verfasser des tractatus, so ist das Werkchen für uns fast um so interessanter. Schade, dass man den Verfasser schwerlich je sicher feststellen wird. Nämlich der Schreiber entwirft seine Darstellung im Anschlusse an das „heilige Symbol“. Von demselben tritt in unmittelbaren Citaten zu Tage: „Natus de Spiritu sancto et Maria virgine“; „(qui) sub Pontio Pilato crucifixus (est) ac sepultus“; „tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus est judicare vivos et mortuos“; „carnis resurrectio“ (s. cap. 12, 14 und 15, ed. J. A. Ballerini, S. 336 ff.); bemerkenswert ist, dass ausdrücklich gesagt wird, die carnis resurrectio „stehe“ (ponitur) „in fine dogmatis nostri“ (cap. 15). Also R möchte auch für diesen Verfasser noch so unmittelbar das Symbol sein, wie für Augustin. Ist er nicht selbst in Rom zu suchen, was ja möglich wäre, so hätten wir danach schon vielleicht für

einen zweiten Ort das Zeugnis, dass R das Symbol hier nicht anders als in Rom sei.¹⁷⁾

B. Die Symbole von Turin und Ravenna.

Was das übrige Italien anlangt, so sind die Symbole von Turin und Ravenna fast noch sicherer als, nach Augustin zu schliessen, dasjenige von Mailand, aus Rom importiert. S. dieselben Hahn² § 22 u. 23. Zu dem, was hier hinsichtlich des Taurinense, wie es nach hom. 83 des Maximus leicht zusammenzustellen ist (die einzelnen Artikel werden Stück für Stück genannt und besprochen), mitgeteilt wird, ist nichts hinzuzusetzen; s. Migne, LVII, 433—440. Sichere Differenzen von R erscheinen nur in der Lesart *Jesum Christum, ascendit in caelum, inde venturus est*. In dem Texte, den Migne nach Brunus giebt, liest man auch „*qui natus*

17) Was Ambrosius angeht, so ist über sein Symbol überhaupt gar nichts direkt auszumachen! Für zweifellos unecht halte ich auch einen „*libellus fidei Ambrosio adscriptus*“, den J. A. Ballerini erst handschriftlich entdeckt hat und für ein Excerpt aus einer der für Ambrosius bezeugten (jedoch noch nicht wieder aufgefundenen) zwei kompendiarischen Darstellungen der „*doctrina catholica*“ halten möchte (VI, 845 ff.). Dieser libellus stützt sich auch auf das „*symbolum*“. Aber wenn wir dem Satze begegnen: *credo . . . filium natum de Spiritu sancto ex virgine Maria . . . crucifixum, passum, sepultum resurrexisse, ascendisse in coelis*, so verrät wohl die Stellung von *passum* (hinter *crucifixum*!), dass der Verfasser das *Constantinopolitanum* im Sinne hat, denn nur dieses hat diese eigentümliche Stellung. Ambrosius aber hat diese Formel nicht gekannt. — Leider berührt eine dem Ambrosius jetzt allgemein ohne Bedenken zugeschriebene Schrift „*de mysteriis libri unus*“ (ed. Baller. IV, 427 ff.; über die Echtheit habe ich doch Zweifel geschöpft, s. darüber unten 4. Kap. IV, Anm. 13), welche die Taufbräuche und die an die Taufe angeschlossene erste Abendmahlsfeier der Neophyten illustriert (die also den sog. *κατηχήσεις μυστικάι* des Cyrill von Jerusalem zu vergleichen ist), die *traditio symboli* nicht — oder doch höchstens mit einer Anspielung; nämlich vorausgesetzt, dass das „*sacramentum apertionis*“ § 3 u. 4 diesen Akt bedeutet, was nicht wahrscheinlich ist. (Vergl. *Sacr. Gelasianum*. ordo XLII. Auch die *redditio* wird nicht erwähnt, ist aber an der citierten Stelle eher mitgemeint.) Nur die Abrenuntiationsfragen und die Glaubensfragen lernen wir kennen, § 5 und 28, letztere nicht einmal wörtlich. Doch gewährt hier das dem Ambrosius gewiss nicht gehörige, aber doch der Mailändischen Kirche entstammende (?) Werk „*de sacramentis libri VI*“ (ed. Ball. IV, 457 ff.) eine Ergänzung; dieselben haben hiernach gelautet: *credis in Deum patrem omnipotentem? Credis in dominum nostrum Jesum Christum et in crucem ejus? Credis et in Spiritum sanctum?* Die Fragen geschahen während der drei Tauchungen. Die Antwort lautet jedesmal nur: „*credo*“ (Lib. II, 7, 20). An einem anderen Orte, Lib. III, 1, 5, bezeugt der Verfasser der letzteren Schrift, dass seine Gemeinde „*typum et formam*“ der römischen Gemeinde „*in omnibus*“ (bis auf den gerade hier berührten Brauch der Fusswaschung der Täuflinge) bewahre. — In A. Mai's *Script. vett. nova collect.* VII, 7 trifft man in einer Sammlung von *λόγοι* der Väter über die Incarnationslehre auch einen *Passus* mit der Überschrift: „*Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεθιολάνων ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ θείου συμβόλου*“. Ich habe mir nicht die Mühe genommen, festzustellen, aus welcher Schrift dieses sicher unechte (die Christologie des Konzils von 451 ausdrückende) Fragment herrühren möchte. Ein Symbolsatz tritt darin nicht auf.

est de Sp. S. ex M. virg.“ Es ist Hahn nicht entgangen, dass Caspari (III, S. 173, Anm. 283) mehrere Handschriften nachgewiesen hat, wo *et M. virg.* gelesen wird.¹⁾ — Nicht in jeder Beziehung einverstanden bin ich mit Hahn hinsichtlich der *forma Ravennatica*. Zu erheben ist dieselbe aus Sermo 57—62 des Petrus Chrysologus (wie Maximus ein Zeitgenosse Leos des Grossen); Migne tom. LII. Nämlich Hahn ist leichter zu bewegen, als mir berechtigt scheint, anzunehmen, dass diese Formel am Schlusse ein „*vitam aeternam*“ als Zusatz aufweise. Die Sache steht folgendermassen. Alle Sermone, ausser S. 61, machen dieses Stück namhaft. S. 59 citiert es in der scheinbar solennen Form: „*vitam aeternam. Amen*“. S. 62 bietet sogar ausdrücklich „*et bene addit: vitam aeternam*“. Dennoch bleiben Bedenken übrig. S. 61 citiert die Stücke „*remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*“ zusammen, was besonders den Eindruck macht, als ob hiermit wirklich der Schluss erreicht werde. Es ist nicht ausgeschlossen, dass wir es überall, wo „*vit. aet.*“ noch nachgeholt wird, mit einer Interpolation zu thun haben. Zumal S. 62, wo die scheinbar deutlichste Anführung als Citat sich findet, kann man diesen Eindruck empfangen. Der Redner scheint, indem er auf „*carnis resurrectionem*“ zu sprechen gekommen, an den Schluss gelangt. Was er zur Erläuterung sagt, verknüpft das Stück mit dem Anfange des Symbols, wie um die Auslegung abzurunden. Vgl. Migne S. 375: „*C. resurrect.*“ *Hoc est totum fidei documentum, si carnem, quae corrupta est, quae putrefacta est, quae periit, per Deum resurgere, repaginari, redire posse credas, quem posse omnia, quando „omnipotentem“ confessus es, tunc jurasti.* Man wird in der Annahme, dass die Sermone interpoliert sein möchten, bestärkt, wenn man die Dürftigkeit der Behandlung des angeblichen Schlusstückes ansieht. Im allgemeinen ist die Behandlung der einzelnen Artikel bei Chrysologus durchaus nicht geistlos. Von der „*vita aet.*“ wird nur gesagt, dass sie nach der „*resurrectio*“ selbstverständlich sei. S. 59 schreibt: „*vit. aet. Amen*“. *Necesse est, ut qui resurgit, vivat in aeternum, quia si in aeternum non viveret, non vitae resurgeret, sed morti.* S. 58 hat: „*Vitam aet.*“ *Manifestum est, quia vita aeterna ipsa morte moriente succedit.* S. 60 scheint vollends nur den Gedanken erwähnen zu wollen: *Credimus et vitam aeternam.*

1) Nach denselben Handschriften ist „*inde venturus est*“ zu lesen; Brunus hat auch eine solche gehabt, die so las, andere, die das „*est*“ nicht bieten. — Notieren möchte ich nebenbei auch die Tauffragen bei Maximus; s. den zweiten „*tractatus de baptismo*“ (Migne, S. 775 ff.): „*In hoc ergo fonte antequam vos toto corpore tingeremus, interrogavimus: Credis in Deum patrem? Respondistis: Credo. Rursus interrogavimus: Credis et in J. Chr. filium ejus qui conceptus est de Spiritu sancto et natus est ex Maria virgine? (nach anderer, wahrscheinlicherer Lesart: qui natus est de Sp. s. et M. virgine). Respondistis singuli: Credo. Iterum interrogavimus: Credis et in Spiritum S.? Respondistis similiter: Credo.*“ Es muss, wie sich des Weiteren zeigt, noch eine vierte Frage gestellt sein, S. 776 B: *Credis in sanctam ecclesiam (et) remissionem peccatorum (et) carnis resurrectionem?* Nach dieser erst geschah die dritte Tauchung, S. 778, A. (Ich sehe nachträglich, dass auch Caspari, II, S. 297, Anm. 13, diese Tauffragen bemerkt hat.)

Quia post resurrectionem nec bonorum finis est, nec malorum. Setzt Chrysologus wirklich schon selbst für sein Symbol diesen Zusatz voraus, so verbürgt seine Auslegung, dass er darin unter keinen Umständen einen selbständigen „Artikel“ sehen will. Der Zusatz spricht nur aus, was jeder, der „carnis resurrectionem“ gesagt hat, sich selbst sagen könnte. — Sichere Unterschiede zwischen dem Symbole des Chrysologus und R sind die Lesart *ex M. virg.* und *inde venturus est*. Vielleicht auch hat dasselbe in 9 mit erneutem „Credo“ eingesetzt, statt mit „Et“: *credo in Spiritum S.* Bemerkenswert ist, dass es in Art. 2, wie R, „et in *Christum* Jesum“ liest. Diese Übereinstimmung mit R ist sehr selten.

C. Das Symbol von Aquileja.

1. Für Aquileja ist Rufin nach seiner ausdrücklichen Angabe, dass er denjenigen ordo, welchen er in *Aquilejensi ecclesia per lavacri gratiam* empfangen habe, auslegen werde, unmittelbarer Zeuge. Bei der grossen Bedeutung, welche dem Werke des Rufin für die ganze Geschichte des Symbols eignet, kann ich nicht umhin, hier wenigstens in der Kürze auf die Bedenken einzugehen, welche Ffoulkes gegen die *expositio in symbolum*, in der Form, wie sie gegenwärtig dem Rufin zugeschrieben wird (s. die Ausgaben S. 46), äussert. Ffoulkes hat sein Werk über das athanasianische Symbol mit einem ausführlichen Kapitel über jene Schrift eröffnet; S. 11—81. Wie der Titel des Werkes besagt (s. oben S. 33) baut er seine Untersuchung über das Athanasianum auf der breiteren Basis allgemeiner Untersuchungen über die altkirchlichen „Creeds“ auf. Er ist kenntnisreich und scharfsinnig genug, um mit seinen Zweifeln wohl Eindruck zu machen. Nur seine positiven Vorschläge sind so kühn, dass ich kaum fürchte, dieselben werden irgendwen für sich einnehmen. Nämlich er glaubt allerdings zugeben zu müssen, dass Rufin eine Auslegung des Symbols verfasst habe. Eigentümlich unklar ist es, welches Verhältnis er eigentlich zwischen dieser Auslegung und der *explanatio symboli*, welche dem Nicetas von Aquileja zugeschrieben wird, annimmt. (Nicetas war Bischof 454—485, s. Gams, *Series episcoporum*.) In ihr soll die ursprüngliche echte *expositio* Rufini zum Teil noch zu erkennen sein (S. 41—44). Doch drückt sich Ffoulkes auch so aus, dass man nicht umhin kann, zu denken, er sehe in der *expositio*, wie wir sie haben, einen relativ grossen echten Kern; dieser Gedanke verträgt sich jedoch nicht mit dem anderen, dass Nicetas den echten Rufin verrate; die Schriften sind zu ungleich. Ein Überarbeiter der genuinen Schrift des Rufin ist dann Venantius Fortunatus. Da dessen *expositio symboli* mit der *explanatio* des Nicetas so gut wie gar nichts gemein hat, unterstützt das den Gedanken, dass Ffoulkes auch einen unmittelbar echten Kern unserer *expositio* Rufini gelten lässt. (Vergl. über diesen besonders S. 52, Anm.) Auf Grund der Arbeit des Venantius soll Isidor von Sevilla diejenige Form der Schrift hergestellt haben, die wir besitzen.

Um diese Konstruktion, zumal die Idee mit Bezug auf Isidor, aufrecht erhalten zu können, hat Ffoulkes mit so viel Möglichkeiten zu rechnen, von denen keine Spur in den Quellen als Tatsache bezeugt ist, dass

ich sie ohne weiteres ihrem Schicksale überlasse.¹⁾ Aber damit dass Ffoulkes keine glaubhafte positive Hypothese aufstellen kann, ist nicht bewiesen, dass die *expositio* wirklich, oder wirklich ganz so wie wir sie vor uns haben, dem Rufin gehöre. Ich meine, dass doch auch das zu erweisen ist. Ffoulkes nimmt schon Anstoss an der Adresse der Schrift. Der Laurentius, den der Autor mit „*fidelissime papa*“ anredet, sei nicht nachweisbar. Das ist richtig. Aber was bedeutet das? Schon Fontaninus mutmasst, es sei vielleicht der Bischof von Concordia (in der Nähe von Aquileja), der Heimatsstadt des Rufin²⁾; ich wüsste nicht, warum diese Annahme unstatthaft sein sollte. Presbyter — und mehr war Rufin nicht — pflegten Bischöfe mit „*papa*“ anzureden; Hieronymus redet in seinen Briefen den Augustinus stets als „*dominus vere sanctus et beatissimus papa*“ an (s. Epist. 102, 103, 105, 112, 115 u. ö., opp. ed. Vallarsi I, ed. altera), ebenso nennt Joh. Cassianus den Castor (Bischof von Apta), s. Institt. praef., desgl. Collatt. praef.³⁾ Ferner soll es bedenklich sein, dass Rufin in seinen wiederholten Glaubensbekenntnissen nie weder des „*descendit in inferna*“, noch der Prädikate „*invisibilis et impassibilis*“ für Gott, wie sie nach der Angabe der *expositio* im Aquilejense sich fanden, gedenke. Allein Rufin hatte weder in seiner Apologie gegen Hieronymus, noch in derjenigen, die er an Anastasius von Rom richtete, Anlass, diese Stücke hervorzuheben. Über die Bedeutung des „*descensus Christi ad inferos*“ hat Ffoulkes ungeschichtliche Vorstellungen. Die dogmengeschichtliche Rolle, die dieses Stück gespielt hat, liegt auf einem

1) Lumby, The history of the creeds, 3. edit., S. 127 ff., spottet nicht mit Unrecht über all die „*perhaps*“, die Ffoulkes geltend macht.

2) J. Fontanini *Historiae literariae Aquilejensis libri V*, Rom. 1742, S. 388 ff. Vergl. über Rufin als Autor der *expositio* ferner de Rubeis, *Monumenta ecclesiae Aquilejensis*, Argent. 1740, cap. VII, S. 63 ff.; ders., *Dissertationes duae*, Venet. 1754, altera de liturgicis etc. ritibus qui vigeabant olim in aliquibus Forojuliensis provinciae ecclesiis, cap. VIII, S. 224; ders., *Dissertationes variae eruditionis*, Venet. 1762, cap. II, S. 10 ff. — In der neueren Litteratur sagt Lumby a. a. O. auch das Nötige. Dagegen hat Swainson sich den negativen Teil der Ausführungen von Ffoulkes unbedenklich angeeignet (a. a. O. S. 159 f.).

3) S. auch Ffoulkes selbst, S. 34, Anm. Wenn es immerhin eine Auszeichnung gewesen zu sein scheint, dass man den Bischof „*papa*“ nannte, zumal wenn es sich nicht um den eigenen Bischof handelte, so mag ja das Verhältnis des Rufin zu dem „*Laurentius*“ solche Auszeichnung gerechtfertigt haben. Ffoulkes meint, Rufin rede nicht einmal den Chromatius (Bischof von Aquileja) so an. Allein er nennt ihn in der praefatio zu seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Euseb „*venerande pater Chromati*“ (Migne, a. a. O. S. 461). Übrigens erwähne ich, dass Vallarsi, dessen Ausgabe Migne abdruckt, meint, statt „*Laurenti*“ sei vielleicht „*Gaudenti*“ zu lesen. Gaudentius Brixiensis war ein bekannter Freund des Rufin. Nur das ist hierbei schwierig, dass dieser Mann nicht so ungelehrt war, wie man nach den Äusserungen des Rufin im Eingange sich den Empfänger der *expositio* wohl vorstellen muss. (Gaudentius wurde schon 387, als Nachfolger des Philastrius, Bischof von Brescia; er war damals wahrscheinlich noch ziemlich jung, wohl jedenfalls jünger als Rufin — der c. 340 geboren sein wird —, den er um etwa zwanzig Jahre überlebte. S. Hefele, *Kirchenlexikon v. Wetzer u. Welte*, 2. Aufl. V, 117.)

ganz anderen Gebiete, als wo Ffoulkes sie sucht und zu finden meint; in dem christologischen Streite des vierten Jahrhunderts bedeutet es wenig oder gar nichts. Wenn es nicht als Stück des Aquilejense, in welchem es sehr früh Aufnahme gefunden haben mag, durch die *expositio* Rufini bekannt geworden wäre, möchte es in andere Symbole überhaupt nie übergegangen sein. Seine Rolle hebt in der Geschichte nicht im vierten Jahrhundert an, sondern ist hier eigentlich ausgespielt. Nur als ein „Mysterium“ hat der *descensus Christi* weiterhin gegolten; die christologische Heterodoxie leugnete dasselbe nicht und die Orthodoxie urgierte es nicht, ausser sofern die Worte des Aquilejense in verschiedene Symbole Eingang fanden und nun natürlich immer wieder „ausgelegt“ sein wollten.⁴⁾ Was die Gleichgültigkeit des Rufin gegen die Prädikate „*invisibilis et impassibilis*“ für Gott anbelangt, so ist sie 1) keine absolute; s. *Apol.* in Hieronym. I, 18 ff. (Migne XXI, S. 555 ff.) und 2), sofern die zusammenhängenden Bekenntnisse, die Rufin aufstellt, a. a. O. Cap. 4 ff., vergl. *Apol.* ad Anastasium, Cap. 2 ff. (Migne, S. 623 ff.)⁵⁾ diese Worte nicht reproducieren, so ist ja bekannt, wie belanglos sie im positiven Sinne für die Orthodoxie des vierten Jahrhunderts waren. *Apol.* in Hieronym. I, 5 kommt Rufin auf das, was die *expositio* als dritten „Zusatz“ des Aquilejense kennen lehrt, das „*hujus carnis resurrectionem*“, ausdrücklich zu sprechen; er meint, indem er diese Worte als die just seines Symbols hervorhebt, sich vollends sichern zu können gegen den Verdacht, als denke er anders über die Auferstehung, denn die Kirche. Hier gehen seine Worte mit denjenigen der *expositio* sogar ganz parallel:

Expositio, cap. 43:

Et ideo satis caute ecclesia nostra fidem symboli docet, quae in eo quod a ceteris traditur, „*Carnis resurrectionem*“, uno addito pronomine, tradidit: „*Hujus carnis resurrectionem*“. *Hujus* sine dubio, quam habet is qui profitetur, signaculo crucis fronte imposito, quo sciat unus quisque fidelium carnem suam...

Apologia I, 5:

Verum ad majorem rei fidem addo aliquid amplius, . . . singulare et praecipuum ecclesiae nostrae mysterium. Etenim cum omnes ecclesiae ita sacramentum symboli tradant, ut postquam dixerint „*peccatorum remissionem*“ addant „*carnis resurrectionem*“, sancta Aquilejensis ecclesia, Dei spiritu futuras adversum nos calumnias praevidente, ubi tradit *carnis resurrectionem* addit unius pronominis syllabam: et pro eo quod caeteri dicunt „*c. resurr.*“, nos dicimus „*hujus c. resurr.*“ Quo scilicet frontem, ut mos est, in fine symboli signaculo contingentes et ore carnis hujus, videlicet quam contigimus, *resurrectionem* fatentes . . .

4) Die weiter zu besprechenden Symbole, zumal die spätere Interpretation unseres jetzigen Apostolikums, werden diese Bemerkungen gegen Ffoulkes rechtfertigen.

5) An beiden Orten bezeugt Rufin, dass er in Aquileja getauft sei und auf dem Symbole von Aquileja ganz speziell stehe. Er wurde c. 370 getauft.

So kann nur ein und derselbe Schriftsteller schreiben.⁶⁾ Dass Rufin eine *expositio symboli* verfasst habe, ist sehr früh bezeugt. Zuerst von Joh. Cassianus, c. Nest. VII, 27 (ed. Petschenig, I, 385, s. Corp. scriptorum eccl. ed. Vindobonensis, tom. XVII, 1888): Rufinus quoque... ita in expositione symboli de domini nativitate testatur: folgt ein wörtlich präcises Citat aus cap. 13. Ffoulkes stützt sich, um seine Interpolationshypothese zu retten, darauf, dass Cassian c. Nest. VI, 3 nicht die ganze Legende über die Entstehung des Symbols nach der *expositio*, wie wir sie lesen, reproduziert: ich finde, dass er gerade genug davon reproduziert, um zu verraten, dass er sie ganz kennt; er kombiniert sie nur mit etwas anderen Vorstellungen über die Entstehung des Symbols, die er im Oriente geschöpft haben wird. Bekannt ist ferner die Bemerkung des Gennadius de vir. ill. cap. XVII: „*exposuit idem Rufinus symbolum, ut in ejus comparatione alii nec exposuisse credantur*“. Ffoulkes behauptet, die Worte hinter „*symbolum*“ fehlten in dem Cod. Corb., der vielleicht der älteste sei. Ich lasse das auf sich beruhen, da Cassian ja Zeuge genug ist für das Ansehen, welches die „*expositio symboli Rufini*“ alsbald erlangt hat.

Wäre die *expositio* nicht, wie es scheint, handschriftlich selten dem Rufin beigelegt (sie scheint meist unter dem Namen des Hieronymus, ja des Cyprian erhalten zu sein), so könnte man auch trotz Ffoulkes wohl kaum von einem Problem derselben sprechen.⁷⁾ Ich mache noch auf einen Gesichtspunkt aufmerksam, der in erster Linie allerdings nur die Einheitlichkeit des Werkes beweist, dann aber doch auch Rufins Autorschaft stützt. Nämlich die *expositio* ist in der Auslegung, die sie den einzelnen Artikeln widmet, im weitesten Umfange abhängig von den Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Sie ist das ganz gleichmässige durch alle Artikel hindurch. Ich werde das hier nicht

6) Ffoulkes anerkennt das auch und hält also den betreffenden Passus der *expositio* für echt. Merkwürdigerweise hebt er eine Übereinstimmung zwischen der *expositio* und einem Sermon des Gaudentius von Brescia hervor. Ich habe mich überzeugt, dass dieselbe sogar weiter reicht, als Ffoulkes notiert. Vergl. *expositio* cap. 28 und Gaudentius Brix. Sermo X (in Exodi lectione octavus), Migne, tom. XX, S. 916. Es handelt sich um zwei übereinstimmende Citate für Christi descensus ad inferos, so zwar, dass mir klar scheint, dem Gaudentius gehe eine Reminiscenz an die *expositio* seines Freundes durch den Sinn. Dass Rufin seinerseits der versteckten Stelle bei Gaudentius gedacht haben sollte, als er jenen Absatz über das „*descendit in inf.*“ schrieb, ist gewiss unwahrscheinlich. Ffoulkes nimmt gar an, dass ein Späterer diese Stelle nach Gaudentius in der *expositio* interpoliert habe. Mir scheint die Stelle der erste, vielleicht mit dem Erscheinen der *expositio* ziemlich gleichzeitige Beleg für Bekanntschaft mit derselben. — Leider ergeben die ziemlich zahlreichen Sermones des Gaudentius, die grossenteils an Neophyten gerichtet sind, nichts über den Wortlaut seines Symbols.

7) S. über die Geschichte der Ausgaben die „*Notitia ex Schoennemanno*“ (nämlich aus dessen „*bibliotheca patrum lat. historico-literaria*“) bei Migne, a. a. O., speziell S. 16 ff. Ffoulkes giebt S. 20 ff. einen sehr ungenügenden Bericht. Wie es mit den Handschriften der *expositio* steht, habe ich nicht vollständig feststellen können; s. aber bereits die Bemerkung des Erasmus, oben S. 4, Anm. 9.

beweisen, da das viel zu weit führen würde.^{7a)} Das Verhältnis der expositio zu den Katechesen verbürgt ihre Einheitlichkeit. Dasselbe verbürgt ferner, was freilich auch sonst zu erweisen, dass Venantius Fortunatus die expositio excerpiert. Ffoulkes hält die Schrift dieses Bischofs von Poitiers für die erste Erweiterung der echten expositio Rufini. Darüber hernach im Anhange zu diesem Paragraphen einiges Weitere! Rufin hat, man könnte sagen: selbstverständlich, die Katechesen des Cyrill gekannt. Er hat sie sehr sorglos benutzt. In cap. 34 redet er davon, wie es auch im Symbole heisse: *et regni ejus non erit finis*. Man kann leicht beweisen, dass er diese Worte in seinem Symbole nicht hat. Sie gehören aber zum Symbole des Cyrill. Rufin ist hier so eifertig, dass er gar nicht bemerkt, wie er einen Satz aus Catech. XV, 2 herübernimmt, der bei ihm nicht passt. Man vergl. für cap. 34 zuerst schon den Text, den Cyrill der 15. Katechese zum Grunde legt, dann nur noch § 2, 9, 10, 25, 27.

2. Was die Form des Aquilejense betrifft, so unterscheidet sich dieselbe, wie Rufin sagt, nur durch einige „Zusätze“ von R. Das ist nicht ganz richtig, beweist aber, dass Rufin die anderen Differenzen sachlich für gleichgültig ansieht. Und das sind sie auch, wenn man etwa darauf reflektiert, ob das Aquilejense am Ende sich selbständig neben R stellen könne. Ich finde jedoch, dass wenigstens eine derselben geradezu das Umgekehrte verrät, nämlich dass das Aquilejense mit R in Übereinstimmung bleiben soll trotz der Änderung. Ich denke an Art. 4, der den Zusatz „*descendit in inferna*“ aufweist. Rufin citiert in cap. 14: „*crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferna*“. Man beachte, dass von der römischen Form nicht nur das „*qui*“ fehlt, sondern auch das „*est*“ hinter *crucifixus*. Dadurch sind *crucifixus* und *sepultus* participiale Näherbestimmungen zu *descendit* geworden! Also soll der „Zusatz“ keinen neuen Artikel darstellen, sondern lediglich — was Rufin auch nicht nur durch seine zusammenhängende Allegation, sondern nicht minder durch seine Erklärung bekräftigt — eine Ausführung, eine Erläuterung; (Rufin meint, das *desc.* in *inf.* spreche nur aus, was in R durch „*sepultus*“ angedeutet sei). Das ist eine Probe darauf, dass man wirklich die Zahl der Artikel hat wahren wollen. Die übrigen Differenzen: die Ablativkonstruktion (?) in 1, 2, 9; das „*unico filio ejus*“, (diese Voranstellung des Adjektivs ist fast singular! Zu vergleichen ist nur das Symbol Hahn², § 43; s. oben S. 62, Anm. 9.); das „*ex M. virg.*“; die Zurückstellung des „*sub P. P.*“ und das Aus-

7a) Blume macht mich S. 72, Anm., darauf aufmerksam, dass schon Vallarsi dieses Verhältnis konstatiert habe. Wenn ich das in meinem Programm nicht erwähnt habe, so geschah es, weil ich das nicht bemerkt habe. Ich verweise also jetzt auch meinerseits gern auf diesen dominikanischen Gelehrten (bei Migne, a. a. O., pag. 57—58). Die Sache ist für jemanden, der Cyrill und Rufin wirklich gelesen hat, so klar, dass man eigentlich von niemandem darauf hingewiesen zu werden braucht. Vielleicht müsste ich auch noch andere Gelehrte nennen, als Vallarsi.

stossen des „qui“ in Art. 4; das alles ist wohl zufällig.⁸⁾ Interessant ist, dass in 2 die Stellung „Christus J.“ sich erhalten hat. — Durch de Rubeis ist noch eine spätere Aquilejensische Formel bekannt geworden. Dieselbe findet sich in einem „scrutinium catechumenorum“, welches er in einer Handschrift, die „in tabulario insignis Capituli civitatis Austriae seu Forijulii“ bewahrt werde, entdeckte.⁹⁾ Dieses scrutinium ist, wie eine zugesetzte Notiz beweist, noch im 9. oder selbst 10. Jahrhundert im Brauche gewesen, wird aber wohl der Entstehung nach bis ins 5. oder 6. Jahrhundert hinauf zu datieren sein.¹⁰⁾ De Rubeis meint in der zweiten unten genannten Schrift, wo er sich mit dem scrutinium befasst (S. 20), die expositio symboli hier sei wohl ein sonst nicht bekannter Sermon des *Petrus Chrysologus*, so mannigfach berühre sie sich mit den uns bekannten expositiones symboli dieses Theologen. Er erscheint eher wie ein Cento aus denselben; (d. h. die Berührungen sind der Art, dass ziemlich gleichmässig an alle Anklänge sich finden). Auch ermangelt er der Einleitung, wie sie Chrysologus verhältnismässig sehr ausführlich zu geben liebte. Er wird daher wohl nicht von diesem Ravennatischen Theologen verfasst sein und vor allem auch nicht dessen Symbol andeuten. Es ist nicht nötig zu denken, es sei just das Ortsymbol von Aquileja, welches wir hier in einer späteren Zeit treffen; es kann auch das Symbol einer der nahen Bischofstädte sein, etwa das von Forum Julii (Udine). Andererseits ist die erstere Annahme auch nicht ausgeschlossen, da nach der Zerstörung der Stadt durch Attila 452 und der Wiederherstellung derselben vielleicht manches Eigentümliche, welches die alte Stadt gehabt, nicht wieder belebt worden ist. Das Symbol hat nämlich in der That die drei, nach Rufin für das Aquilejense charakteristischen Zusätze zu R nicht. Dagegen hat es drei andere, sofern es in Art. 6 liest: ascendit *vivens* in caelum, in 10: sanctam ecclesiam *catholicam*, und in 12: „carnis resurrectionem *et vitam aeternam*“. Ich sehe in dem „et“, welches freilich nicht absolut für den Text gesichert ist, die Absicht, den „Zusatz“ als mit „c. resurr.“ einen Artikel bildend zu kennzeichnen.¹¹⁾ In den Kleinigkeiten des Ausdrucks, die das alte Aquilejense von R unterschieden haben mögen, ist dieses Symbol zum Teil R näherstehend; dafür differiert es in anderen Beziehungen.

3. Diejenigen, welche sich mit der Symbolgeschichte (in der neueren Zeit) befasst haben, glauben zum Teil eine dritte Quelle für die in

8) Die Ausstossung von „qui“ vor 4 könnte euphonische Gründe haben. Übrigens sind diese Änderungen nicht absolut verbürgt, Rufin könnte in diesen Kleinigkeiten ungenau citieren wollen. Speziell die Stellung des „unico“ vor „filio“ darf mit einem Fragezeichen begleitet werden.

9) S. dissertatio de liturgicis rebus etc. (Venet. 1754) cap. X u. XI; ferner dissertt. var. erud. (Venet. 1762), S. 18 ff. Vergl. auch Hahn², § 26.

10) S. die hierfür in Betracht kommenden Angaben des de Rubeis bei Hahn, Anm. 79.

11) Der Sermon sagt: „Carnis resurrectionem“. Resurget ergo caro nostra ut, quae fuit particeps aut virtutis aut criminis, vel praemii particeps esse possit vel poenae. Credimus et vitam aeternam. Quia homo tunc vivere incipit, quando se nesciet mori.

Aquileja übliche Symbolform benutzen zu können. Dieselbe würde in die Zeit zwischen Rufin und jenem „scrutinium“ gehören. Ich denke an die dem Nicetas von Aquileja zugeschriebene *explanatio symboli*. Wenn ich niemanden übersehe, so ist es wieder Caspari, der zuerst auf diese Schrift hingewiesen hat. Allerdings hat er sie zunächst (II, 203) nur mit Bezug auf eine Spezialität berührt. Das war 1869. Er stellte schon damals eine neue Ausgabe der Schrift in Aussicht. In „Alte und neue Quellen“ (1879) machte er zuerst reichlicheren Gebrauch von der *explanatio*. Endlich in den „Kirchenhist. Anecdota“, 1883, hat er die neue Ausgabe mit vollem kritischen Apparate geliefert (S. 341 ff.). Inzwischen hatte Hahn², § 25, unter den Formen des Symbols der Kirche von Aquileja auch nach Nicetas einen Text mitgeteilt.¹²⁾ Auch Ffoulkes hatte, wie ich berührte, die Schrift des Nicetas bemerkt.

Das Werkchen ist für die Symbolgeschichte eines der wichtigsten; wir werden oft darauf Rücksicht nehmen müssen. Ich kann es nicht vermeiden, ziemlich ausführlich auf die Frage nach seinem Symboltexte, seinem Autor, seiner Zeit einzugehen, da diese Fragen keineswegs einfach sind. Caspari hatte eine Untersuchung in Aussicht gestellt, ist aber nicht mehr dazu gekommen, eine solche zu veröffentlichen. Es ist nach allen Äusserungen klar, dass er an Nicetas von Aquileja als Autor festhält. Ich bin zu einer anderen Anschauung gelangt.

a) Es empfiehlt sich, zunächst den Text, welchen die *explanatio* auslegt, ins Auge zu fassen. Hahn konstituiert denselben a. a. O. wie folgt:

Credo in Deum patrem omnipotentem. Et in filium ejus, Jesum Christum, dominum nostrum, qui natus ex spiritu sancto et virgine Maria, sub Pontio Pilato passus et mortuus, tertia die resurrexit vivus a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, communionem sanctorum, in remissionem peccatorum, carnis meae resurrectionem et in vitam aeternam.

Bleiben wir zunächst bei den Artikeln, die auf das Bekenntnis zum h. Geiste folgen, stehen, da sie sachlich die interessantesten sind. Dass der Schluss gelaute habe „c. meae resurr. et in vit. aet.“, ist wenig glaublich. Nicetas kommt auf die letzten Worte des Symbols freilich ausdrücklich mit der Wendung: *consequenter credis et carnis tuae resurrectionem et in vitam aeternam*; aber damit ist nicht gesagt, dass er wörtlich citiert. Nicht einmal, dass in seinem Symbole sich eine Erwähnung der *vita aeterna* finde, ist damit gesichert. In der That fällt alles direkte Gewicht der Ausführung darauf, dass die Auferstehung nicht nur der Seele, sondern auch dem Fleische gelte. Das „et in vitam aet.“ könnte also füglich dem Ausleger allein gehören, der die Tragweite der *resurrectionis* gegenüber etwa denkbaren Missverständnissen in der Kürze sicherstellen wollte. Dennoch kann man es wahrscheinlich finden, dass das Symbol des Nicetas einen auf das ewige Leben bezüglichen Zusatz gehabt habe. Nämlich wenn Nicetas auch nicht eigens begründet, dass die Auferstehung in ein solches Leben hinüberführe, so schliesst er

12) Hahn¹ kannte den Nicetas noch nicht, ebensowenig Heurtley. Auch Swainson geht noch daran vorbei.

doch seine Auseinandersetzung über die Auferstehung mit einer Wendung, die eine erneute Rücksicht auf die *vita aeterna* nimmt. Er hat zuletzt ein Citat beigebracht, welches von der „sanitas“ derer, die auferstehen, handelt. Vere sanitas, fährt er fort, quia resuscitata corpora sanctorum *amplius jam mori non metuant*. Vivent enim cum Christo in coelo *Haec est aeterna et beata vita illa, quam credis* (!) haec spes propter quam nascimur etc. Nicetas verrät hier kein polemisches Interesse. Aber er verrät so viel Interesse, die *vita aeterna* zu beleuchten, (kein Heide, auch kein Jude, sagt er weiter, wird sie besitzen, auch kein „vitiis et criminibus serviens Christianus“, denn allein den Gläubigen und denen, die da „caste“ leben, ist die „*vita aeterna*“ bereitet), dass man nicht umhin kann, den Eindruck aufzunehmen, er berühre hier den Schluss- und Höhepunkt seines Themas als solchen, eben des Symbolinhaltes. Was aber die Form des Symbols hier betrifft, so ist Hahn ganz unnötig ängstlich. Er hat vor „remissionem pecc.“ ein „in“ aufgenommen. In der That hat sich Nicetas zu diesem Artikel mit den Worten „credis deinde in remiss. pecc.“ gewendet. Er hat vor „sanct. eccl.“ und vor „c. resurr.“ nicht gewagt ein „in“ einzuschieben, weil Nicetas hier das credere ohne solches konstruiert. Es ist doch wohl undenkbar, dass das Symbol bloss vor „rem. pecc.“ ein „in“ gehabt hat! Nicetas bewegt sich ganz frei. Nach Caspari muss man glauben, dass er sich zur Kirche wendet mit den Worten: jam profiteris te credere *sanctae ecclesiae cath.* Wahrscheinlich ist nur, dass alle diese Artikel in dem Symbole gleichförmig und ohne „in“ konstruiert sind; nur das *vitam aet.* wird mit „in“ an „c. resurr.“ angeschlossen sein zum Zwecke, um anzudeuten, dass hier kein neuer „Artikel“ mehr auftrete. Wenn Hahn ferner gar ein „c. *meae* resurrectionem“ annimmt, so scheint mir auch das in keiner Weise indicirt. Nicetas bietet das „*tuae*“ ja zwei Mal. Nachdem er hervorgehoben, dass viele Häretiker nur eine Auferstehung der Seele zugeben wollten, sagt er von neuem: sed tu, qui in Christum credis, *carnis tuae resurrectionem* profiteris. Auf dem „*tuae*“ liegt dennoch kein Nachdruck. Es gehört zum Stile der explanatio, dass der Redner sich mit „tu“ an die Hörer wendet. Gesetzt, dass Nicetas die expositio des Rufin kenne, so möchte er durch die Erörterung, die dort dem Aquilejensischen „hujus“ gewidmet ist, angeregt sein, das „*tuae*“ vor *carnis* einzuschalten. Was Rufin zu dem „hujus“ bemerkt, zeigt, dass er nicht etwa meint, seine Kirche habe einen aparten Glauben hinsichtlich der Auferstehung. Die Aquilejensische Kirche spricht nur aus, was alle orthodoxen Kirchen glauben, dass jeder seinen individuellen Leib wieder bekomme; das Kind empfängt seinen kindlichen, der Greis seinen greisenhaften Leib in verklärter Weise wieder. Nicht anders denkt Nicetas. Aber er betont das nicht; er reflektiert nicht etwa auf Gegner, die wohl im allgemeinen die Fleischesauferstehung anerkannten, aber das Fleisch nicht individuell dächten. Das „*tuae*“ ist sachlich selbstverständlich und ist vielleicht nur rhetorisch bedingt. Ist es sonst glaublich, dass Nicetas den Rufin kennt (ich lasse das jedoch völlig dahingestellt!), so mag es ja eine Nachwirkung dieser Lektüre sein, wenn er es ausdrücklich mit anklingen lässt, dass jeder als Christ glaube, sein

Fleisch wiederzubekommen. Dass er selbst in seinem Symbol ein „hujus“ gehabt habe, ist durchaus unwahrscheinlich.

Was ferner „*communione sanctorum*“ betrifft, so steht es damit ähnlich wie mit „*vit. aet.*“. Es ist nicht sicher, dass es zu dem Symbole des Nicetas gehört, aber es ist immerhin wahrscheinlich. Die explanatio kommt in folgender Weise auf diese Worte zu sprechen: *Post professionem beatae Trinitatis jam profiteris te credere sanctae ecclesiae catholicae. Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio?* Folgt eine Auseinandersetzung, wie wirklich alle Heiligen von Anbeginn an, ja selbst die Engel und virtutes et potestates supernae in *hac una* confoederantur *ecclesia*. Dann: *ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum*. Die Auseinandersetzung ist auf's deutlichste beherrscht (was folgt, bestätigt das noch ganz besonders) durch den Gedanken der „*catholica*“ gegenüber den Sekten. Nur die *catholica* ist die *sancta* ecclesia. *Sunt quidem et aliae pseudo-ecclesiae; sed nihil tibi commune cum illis . . . quia jam desinunt istae ecclesiae esse sanctae, siquidem daemoniacis deceptae doctrinis etc.* Allein, es ist doch nahe gelegt, nicht nur „*catholicam*“ als Zusatz zu *sanctam eccl.* in dem Symbole des Nicetas anzuerkennen — dieser Zusatz macht besonders den Eindruck, als ob er aus dem Symbole selbst stamme! —, sondern auch „*communione ss.*“. Aber das ist nach der ganzen Darstellung auch wieder kein neuer „Artikel“; es gehört zu „*sanctam eccl.*“; wer sich zur Kirche hält, zur *catholica* hält, der erreicht die „*communio ss.*“: es ist eine Andeutung des Gutes, welches man im Glauben an die „Kirche“ besitzt, die hier eingeschaltet ist.

Können wir Hahn für den letzten Teil des Symbols in den Hauptsachen (mit einer gewissen Reserve doch) wohl zustimmen, nur dass die Konstruktion den Gedanken des Zusammenhangs desselben mit R erheblich näher legt, so werden wir ihm für den christologischen Teil stärker widersprechen müssen, wieder so, dass das Symbol damit in bestimmten Beziehungen R näher gestellt wird.

Hahn liest Art. 2: *Et in filium ejus, J. Chr., dom. nostr.* Er scheint seinen Ansatz entnommen zu haben aus der rekapitulierenden Betrachtung über Vater, Sohn und Geist, die Nicetas nach Absolvierung des Gedankens vom Geiste anstellt. „*Hanc trinitatis fidem, fratres, in cordibus firmate vestris, credentes in unum Deum Patrem omnipotentem et in filium ejus J. Chr. dominum nostrum et in Spiritum S. etc.*“ Aber Hahn hat kein Recht, aus diesem Passus nur den Wortlaut der Formel über den Sohn zu deducieren. Entnimmt er daraus nicht, dass der erste Artikel ein „*unum*“ vor *Deum* gehabt — und er unterlässt das mit Recht, da dieser Artikel sogleich im Eingange der explanatio ausdrücklich citiert wird und zwar in der Form einer Überschrift —, so ist es auch willkürlich, auf dem Wortlaute der Anspielung auf den zweiten Artikel zu beharren. Dass „*unicus*“ gefehlt habe, wäre nicht unmöglich; zu beweisen ist es aus jener Stelle und daraus, dass die Auslegung sich nirgends damit beschäftigt, nicht. Zu beweisen ist es aus jener Stelle auch nicht, dass die Reihenfolge der Prädikate just 1) *filium*, 2) *Jes.*

Christum, 3) dom. nostr. sei. Das „dominum“ kommt überhaupt nur hier vor! Wenn Nicetas auch da, wo er im Gange der explanatio von Art. 1 zu Art. 2 sich wendet, ebenfalls „filium“ voranstellt, so wird es auch damit nicht irgendwie gewiss, dass es im Symbole wirklich vorangestanden habe. Man sieht nämlich, wie die Voranstellung in dem besonderen Gedankengange, den Nicetas eingeschlagen, begründet sein könnte, sofern gesagt ist, in dem Begriffe Gottes als „Vater“ liege sofort, dass er einen „Sohn“ habe. Credens ergo — fährt Nicetas fort — in Deum Patrem statim te confiteberis credere *et in Filium ejus J. Christum*.

Ob Art. 3 ff. sich mit relativischen Enuntiativsätzen an Art. 2 anknüpft hat oder in einer Participialkonstruktion (natum etc.), wird sich nicht entscheiden lassen. Wenn nach Caspari zu lesen ist: „Hic propter nostram salutem descendit a Patre de coelis et simile nobis corpus accepit, *natum ex Spiritu sancto et ex Maria virgine*.¹³⁾ Sine ulla viri operatione corpus ex corpore spiritus sancti virtute generatum est. Manens Deus homo factus est etc.“, so fehlt es eben an jedem Gesichtspunkte zur Erschliessung der etwaigen Konstruktion des vorausgesetzten Textes. Auch später tritt ein solcher nicht ein. Zwar hebt Nicetas in einem neuen Absatze die Rede an mit *Natus est ergo ex sancta et incontaminata virgine, ut sanctae nativitatis nobis praestaret initium. Natus est secundum quod ante dictum fuerat*.... Aber indem er sich zu Art. 4 wendet, bietet er wieder zuerst: *sequitur ut credas dominicae passioni et passum confitearis Christum, crucifixum a Judaeis secundum praedicta profetarum*. Wenn er dann später wieder einsetzt: *passus est non divinitate, sed carne*.... *Sub Pontio ergo Pilato passus est*.... *Mortuus est ergo, ut mortis jura dissolveret*, so ist allemal unsicher, ob das nicht freie Konstruktion ist. Es steht umgekehrt freilich auch nichts im Wege anzunehmen, die Konstruktion sei überall ganz die von R. — Aus den angezogenen Stellen erhellt auch das Material, woraufhin zu mutmassen ist, welche Stücke etwa Art. 4 enthalten habe. „Passus“ scheint sicher, da „crucifixus“ dicht daneben genannt wird; freilich könnte das nachgeholte, erläuternde resp. spezifizierende „crucifixus“ auch das einzige wirkliche Symbolelement sein. „Passus“ ohne „crucifixus“ zu lesen, wie Hahn thut, scheint mir ganz ungehörig — vollends „passus“ und „mortuus“ ohne crucifixus und ohne sepultus! Das „ergo“ bei „mortuus“ scheint zu verraten, dass Nicetas wirklich citiert. Ich würde am ehesten glauben, dass Nicetas alle die vier Stücke aufweist, die unser jetziges Apostolikum hat. „Sepultus“ eigens zu erwähnen, lag in dem Gedankengange desselben kein direkter Anlass vor: es wird in dem „mortuus“ mindestens mit angedeutet sein. Nicetas ist etwas eilig geworden, da ihn an Art. 4 nur der allgemeine Gedanke eines Leidenswerkes des Mensch gewordenen Sohnes Gottes interessiert und daneben allenfalls das Zeitmoment: „sub Pontio Pilato“. Es ist nicht auszumachen, wo diese letzteren Worte gestanden haben; ihre Voranstellung vor „passus“ in dem Citate hat möglicherweise nur den Grund, dass Nicetas jetzt eben

13) Ich glaube, dass die Interpunktion richtig hier angebracht wird.

dieses Element des Symbols noch herauskehren will, um ihm die nötige Aufmerksamkeit zu sichern.¹⁴⁾

Zuletzt kommen wir auf Art. 1. Auch da bin ich nicht ohne weiteres gleicher Meinung mit Hahn. Es scheint mir doch nicht sicher, dass Nicetas in seinem Symbole wirklich nur: „credo in Deum patrem omnipotentem“ gehabt. Nachdem er diese Worte unleugbar wie eine Überschrift, wie das Thema hingestellt hat, handelt er zuerst von der „credulitas“. Aber unter der Formel „crede ergo“ bringt er dann keineswegs nur die Worte „Deum patrem omnipotentem“ im besonderen zur Sprache, sondern macht noch eine ganze Reihe Prädikate, die man von Gott zu „glauben“ habe, namhaft: ingenitum — invisibilem, incomprehensibilem — immutabilem — bonum et justum, coeli et terrae creatorem. Von diesen Prädikaten kann das letztere wohl den Eindruck erwecken, als ob es dem Symbole selbst entstamme. Es ist ein wenig überraschend, die Prädikatserie gerade damit abgeschlossen zu sehen. Nicetas greift vorher bei jedem Prädikate das „Deum“ aus der Eingangsformel wieder auf, so zwar, dass er die einzelnen Prädikate dann mit einem kurzen Relativsatz erläutert: crede ergo in Deum patrem omnipotentem, Deum ingenitum, qui . . . , Deum invisibilem, quem . . . Nur das Deum bonum et justum lässt er ohne solche Erläuterung, wahrscheinlich weil er eine solche überflüssig fand. Das „coeli et terrae creatorem“ wird nun auch nicht weiter erklärt. Die Auslegung geht alsbald auf „patrem“ zurück, um zum zweiten Artikel überzuleiten. Das legt den Gedanken um so näher, dass Nicetas jenes Prädikat wohl wirklich aus seinem Symbole citiert.^{14a)}

b. Was nun die Frage nach dem Verfasser der explanatio anbelangt, so giebt der einzige Codex, der vor Casparis Forschung bekannt war und der immer noch der einzige vollständige ist, ausdrücklich Nicetas von Aquileja an. Dieser Codex (den Caspari übrigens auch neu kollationiert hat), Cod. Chisianus A. VI 184 membr. 4. saec. XIV, wurde 1799 bekannt, resp. ediert („Opera Steph. Card. Borgiae“, Patavii). Ein späterer Herausgeber, Petr. Braidä, (S. Nicetae episc. Aquilej. opuscula duo, Utino 1810) widmete dem Verfasser zwar nicht die erste, wohl aber die bedeutendste Untersuchung. Vor ihm (und noch ehe überhaupt eine Schrift des Nicetas wieder aufgefunden war) hatte schon Baronius, dann de Rubeis (Monumenta eccl. Aquilej. 1740, cap. XVII S. 151 ff. und Diss. var. erud. 1762, S. 191 ff.) sich damit beschäftigt, nämlich unter dem Gesichtspunkte, ob der „Nicetas (Niceas), Romatianae civitatis episcopus“, dessen Gennadius, de vir. ill., cap. XXII, Erwähnung thut, und der auch eine Schrift über das Symbol verfasst hat, etwa der

14) Art. 5—8 sind nicht anders zu konstruieren, als auch Hahn thut. Das „vivus“ vor resurrexit ist nicht sicher, aber auch nicht zu beanstanden. Wenn Nicetas hier die Enuntiativkonstruktion verrät, so ist das nicht etwa beweisend, dass eine solche auch in Art. 3 u. 4 anzunehmen sei (vergl. z. B. das Symbol am Schlusse des „Sacramentarium Gallicanum“, Hahn², § 37).

14a) Im Programm blieb ich bei dieser Annahme stehen; ich bin jetzt auf Beobachtungen aufmerksam geworden, die mir damals noch entgingen; kraft ihrer lasse ich die Frage doch ganz in suspensio: nur zur Diskussion muss sie gebracht werden, und entschieden negativ lässt sie sich jedenfalls auch nicht beantworten. S. weiter unten das über das Verhältnis des Nicetas zu Cyrill von Jerusalem Bemerkte; insonderheit Anm. 24!

Nicetas von Aquileja sei. Baronius hatte das bejaht¹⁵⁾ und diesen Nicetas ausserdem identifiziert mit dem Subdiakonen Niceas von Aquileja, an den ein Brief des Hieronymus vorhanden ist. (Vallarsi ed. alt. I, 1, S. 21; Ep. VIII, a. 374; Niceas war mit Hieronymus im Oriente gewesen und soeben zurückgekehrt); Aquileja sollte mit Nebennamen Civitas Romatiana = Romana heissen! De Rubeis hatte Baronius widersprochen, den Nicetas von Romatiana vielmehr als den Nicetas Dacus, dem Paulinus von Nola ein Gedicht gewidmet hat und wiederholt erwähnt, gefasst und die Civitas Romatiana bei Gennadius auf die Stadt Remesiana in Dacia mediterranea gedeutet. Seine Hypothese war aufgenommen und weiter verfolgt worden von J. Prosdocimus Zabeus in der Schrift: *Explanatio symboli quae prodit Patavii a. 1799 tribuendam probabilius esse sancto Niceae Dacorum episcopo quam beato Nicetae episcopo Aquilejensi*, Venet. 1803. Braidia in einer 291 Seiten umfassenden Abhandlung (s. dieselbe in der Ausg. d. Werke des Nicetas bei Migne, tom. LII) griff auf die Anschauung des Baronius zurück, die ja auch der inzwischen gefundene Cod. Chis. unterstützte, nur dass er die Civ. Romat. als Portus Romatinus bei Concordia (unfern Aquileja) fasste und annahm, Nicetas möchte, ehe er Bischof von Aquileja wurde, Bischof von Portus Romatinus gewesen sein oder aber dort als Bischof von Aquileja residiert haben, da er erst nach der Zerstörung dieser Stadt, 454, den Stuhl dort bestieg. Der Ort Portus Romatus oder Romatinus ist von Plinius bezeugt.

Vergleichen wir, um unsererits auf die Sache einzugehen, das masslich in der explanatio ausgelegte Symbol mit dem Aquilejense Rufini oder auch mit dem später für die Stadt oder doch die Kirchenprovinz von Aquileja bezeugten Symbole, so wird man nicht sehr geneigt sein, zu glauben, dass der „Nicetas“, der es behandelt, wirklich der 454—485 regierende Bischof von Aquileja dieses Namens sei. Keine der Besonderheiten der von Rufin bezeugten Formel mehr, wohl Berührung mit den Spezialitäten der späteren, jedoch auch hier keine spezifische Übereinstimmung! Nicetas hat vielleicht „vividus“ hinter resurrexit. Das hat auch die Forojuliensische Formel, allein spanische Formeln haben das auch! Nicetas hat, wie es zunächst stark scheint, „catholicam“, ferner „vit. aet.“, das hat jene spätere Formel auch — allein wieviele Formeln weisen diese Zusätze auf! Wenn dagegen Nicetas möglicher- oder wahrscheinlicher Weise Zusätze wie „creatorem coeli et terrae“, „passus“, „mortuus“, „communio sanctorum“ verrät, so entfernt sich sein Symbol so weit von jeder bekannten Aquilejensischen Formel, dass es schwer hält zu glauben, sie sei wirklich zu irgend einer Zeit, gar kaum fünfzig bis siebzig Jahre nach Rufin in Aquileja im Brauche gewesen. Wenn man denkt, dass mit dem alten Aquileja auch die alte Formel aus der Geschichte geschwunden sei, ferner etwa, dass Nicetas es sei, der eine neue Formel eingeführt habe, so fragt man doch mit Recht, wohin denn die Formel des Nicetas gekommen sei, die hernach unfindbar geworden.

Das handschriftliche Zeugnis für Nicetas Aquilej. als Verfasser der explanatio ist auch nicht gewichtig. Es ist bloss der Cod. Chis., der

15) Ich entnehme das über Baronius Bemerkte aus de Rubeis.

es bietet. Die fünf Codices, die Caspari entdeckt hat (sämtlich in österreichischen Klöstern), die alle auf ein und dasselbe Urexemplar zurückweisen, haben die Überschrift *expositio Origenis*! Diese Codices stammen aus dem 12. Jahrhundert. Caspari hält sie, soweit sie reichen, für besser als den jüngeren Cod. Chis. — ich will dagegen hier nicht streiten. So mannigfach man in der spät patristischen oder frühmittelalterlichen Litteratur auf Stellen, die aus der *explanatio Nicetae* stammen, trifft, so wird Nicetas doch dabei nirgends genannt.

Es fragt sich, ob wir mit Hilfe der Angaben des Gennadius über den „*Nicetas Romatianae civitatis episcopus*“ weiter kommen. Dass dieser Nicetas mit demjenigen, von welchem die *explanatio symboli* herrührt, die gleiche Person sei, ist nicht zu bezweifeln. Wir sind in dieser Beziehung günstiger gestellt, als jene älteren Forscher, die ich nannte, da seither durch A. Mai eine Anzahl weiterer Traktate des „*Nicetas*“ bekannt geworden. Vgl. S. S. *episcoporum Nicetae et Paulini scripta ex Vaticanis codicibus edita* Rom. 1827¹⁶⁾ und, in verbessertem Abdrucke, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII (1833), S. 314 ff. Die hier neu hinzugekommenen Traktate führen wieder sämtlich eine Überschrift, die den Nicetas episcopus *Aquilejensis* als Autor bezeichnet.¹⁷⁾ Sie auf den von Gennadius besprochenen Nicetas zurückzuführen, empfiehlt eine Vergleichung der Angaben dieses Historikers mit den Titeln resp. dem Inhalte dieser Traktate. Gennadius schreibt a. a. O. cap. XXII (opp. Hieronymi ed. Vallarsi II, 1, 981; vergl. auch: Hieronymi de vir. inlustr. liber, accedit Gennadii catalog. vir. inlustr. ex rec. Herdingii 1879): *Niceas Romacianae (Romatianae, Romaniciae) civitatis episcopus composuit simplici et nitido sermone competentibus ad baptismum instructionis libellos sex. In quibus continent primus, „qualiter se debeant habere competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire“. Secundus est „de gentilitatis erroribus“: in quo dicit suo pene tempore Melodium quendam patremfamilias ob liberalitatem et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis esse inter Deos translatos. Tertius liber „de fide unicae majestatis“, quartus „adversus genethlogiam“, quintus „de symbolo“, sextus „de agni paschalis victima“. Edidit et „ad lapsam virginem“ libellum.¹⁸⁾ Eine *explanatio symboli* wird hier von „*Nicetas*“ ausdrücklich bezeugt. Was die ferneren von Mai entdeckten Traktate betrifft, so sind es drei, unter den Überschriften „de ratione fidei“, „de spiritus sancti potentia“, „de diversis appellationibus domino nostro Jesu Christo con-*

16) Ich habe diese Ausgabe nicht kennen gelernt.

17) Aber die subscriptio, welche die beiden ersten tragen, nennt nur einen „*Nicetas episcopus*“ als Autor! — Wie ich aus Caspari, Alte u. neue Quellen, 301, Anm. 65, entnehme, hat Mai in der Vorrede zu der Ausgabe von 1827 genaueren Bericht über die Vatikanische Handschrift, die er gefunden, gegeben und zugleich Spuren anderer Handschriften (bloss Spuren?) nachgewiesen. Ist das „*Aquilejensis*“ in der Überschrift für alt zu halten? Die Vatikanische Handschrift ist saec. XV.

18) Die Quaestiones Gennadianae von Jungmann, Leipzig 1881, welche auf Grund umfassender textkritischer Untersuchungen einige Kapitel der Schrift des G. als unecht eliminieren, lassen das Kapitel über Nicetas unbeanstandet.

venientibus“; dieselben können füglich als Teile eines einheitlichen Werkes vorgestellt werden (zumal die beiden ersten) und würden nach ihrem Inhalte den Titel, den Gennadius für das dritte Buch anbietet, mit Recht tragen.¹⁹⁾ Caspari macht in den Noten zu seiner Ausgabe auch einige Male auf Parallelen, welche die explanatio in den anderen dem Nicetas zugeschriebenen Traktaten besitzt, aufmerksam.

Für unsere Frage bedeutet die Heranziehung jener Traktate vollends die Begründung der stärksten Zweifel, dass der Nicetas, der die explanatio verfasste, der Bischof von Aquileja sei. Auch dass jene Traktate wieder diesen Namen an der Spitze tragen, beruhigt dieselben nicht. Gehören die Traktate und die explanatio ferner dem Nicetas des Gennadius, so erschüttert die Angabe, dass der Bischofssitz dieses Mannes Civitas Romatiana geheissen habe, vollends den Glauben daran. Denn die Auskunft des Braida — die einzige allenfalls plausible — erscheint doch ganz verzweifelt.

Sieht man die Traktate an, so fällt auf, dass der Verfasser ganz hingenommen ist von dem Gedanken an den Arianismus und Macedonianismus. Wollte einer sich lediglich an die in ihnen selbst gegebenen Indicien halten, so würde er für die Zeit ihrer Abfassung zwar nicht mehr die Epoche des unmittelbar brennenden arianischen Streites erachten, aber die Zeit vor dem Konzile von Ephesus, jedenfalls vor demjenigen von Chalcedon. Machte die Überschrift nicht auf Nicetas von Aquileja aufmerksam, so würde man auf diesen Nicetas wohl gewiss kaum mutmassen. Wir müssten schon an Jugendtraktate von ihm denken; in die Zeit seiner geschichtlichen Wirksamkeit die Abhandlungen zu setzen, scheint schier unthunlich. In dem Traktate *de ratione fidei* erklärt der

19) Am Schlusse weist der erste Traktat auf den zweiten hin (*explicit liber Nicetae episcopi de ratione fidei, incipit ejusdem de Sancti spiritus potentia*), ebenso der zweite auf den dritten; der dritte hat keine *subscriptio* (auch die *explanatio* nicht). Dass der erste und zweite Traktat ganz speziell zusammengehören, zeigt auch der Eingang des zweiten: *Sequitur, ut quid de tertia persona, id est Spiritus sancti, sentiam, pro captu mentis exponam etc.* — Bei Mai, *Nova coll.*, findet man S. 339—40 auch noch sechs „*fragmenta*“ des Nicetas. Dieselben wurden von M. Denis entdeckt. Nr. 1 hebt an: „*Nicetas (keinerlei Zusatz!) in primo libro ad competentes*“. Der Inhalt stimmt zu der Angabe des Gennadius über das erste Buch. *Fragm. II, III u. VI* ist ebenfalls gekennzeichnet als aus dem ersten Buche stammend. *Fragm. IV* stammt aus dem zweiten Buche. Es bestätigt nicht gerade die Spezialität aus demselben, die Gennadius hervorhebt, passt aber zu der Überschrift. *Fragm. V* (ganz kurz) hat an der Spitze nur „*in libro ad competentes*“. — Noch erwähne ich, dass Muratori, *Antiquitates medii aevi*, III p. 819 D, in dem „*Index MStorum codicum Bobiensis coenobii saec. X*“ auch notiert: „*librum instructionis Nicetae episcopi I*“. Auch hier scheint Nicetas ja nicht näher charakterisiert zu sein! Ob man diese Handschrift für definitiv verloren halten muss? (Bei Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reji Faustus*, Wien 1889, S. 29, ist davon die Rede, dass der *Codex Parisinus latinus 12233* der Nationalbibliothek, saec. X u. a. enthält: *Nicetae episcopi de vigiliis servorum dei et bono psalmodiae*. Dieser „*Nicetas*“ ist der bekannte Nicetius von Trier, der ins 6. Jahrhundert gehört. *A Dictionary of christian biography* von Smith and Wace IV (1887), S. 38—39.

Verfasser: et equidem *taceo de Sabellio Patripassiano . . taceo de Photino . .* De hac haeresi, quae *nunc* fidei catholicae calumniatur pauca dicere postulas; de hac utique haeresi *quae ab Arrio autore exorta est . . .* Contra hanc . . . perversitatem et novam doctrinam facta est *Nicaena synodus*. . . . Der zweite Traktat geht wieder vom Nicaenum aus: In *Nicaeno tractatu* positum est secundum symboli formam „credimus et Spiritum Sanctum“. Quod utique sufficiebat fidelibus, quia in illo conventu de Filio quaestio erat, non de Spiritu sancto. Atque utinam, ut fuerat traditum, cum Patre et Filio Spiritum S. simpliciter credidissent illi qui postmodum quaestionem de Spiritu induxerunt, ut puta *Macedoniani vel eorum in hac curiositate participes*. Der Verfasser kennt anscheinend das Konzil von 381 nicht oder wenn er es kennt, so ist es ihm nicht bedeutsam erschienen neben dem Nicaenum. Es ist in der That nur eine orientalische Partikularsynode gewesen. Im Abendlande ist es erst frühestens im Laufe des 6. Jahrhunderts zu dem Ansehen des „zweiten ökumenischen“ Konzils gelangt. Insofern beweist es weder für eine frühe noch eine späte Zeit des fünften Jahrhunderts, wenn Nicetas von ihm keine Notiz nimmt. Allein wie kann er bloss von den Arianern (und Macedonianern) sprechen? Er redet auch von solchen, denen Christus auf Erden nur ein phantasma gewesen (de fidei rat., S. 317; auch in der explanatio); aber er kennt anscheinend den Eutyches nicht. Für eine Ketzerei, für die wir den Nestorius namhaft gemacht zu sehen erwarten könnten, wenn derselbe bereits auf dem Plane wäre oder gewesen wäre, nennt er nur den Photinus (S. 315). Er schweigt von ihm und Sabellius, „quia ab omnibus fere ecclesiis dignam errori suo sententiam detulerunt“ — also von der „sententia“ von Ephesus weiss er nichts? Unter den „erronei haeretici“, die da „erubescens mysterium Dei in phantasmate dicunt factam domini incarnationem“ (explanatio), wird er die Manichäer verstehen, deren er in der explanatio als einer besonders zu vermeidenden „Sekte“ gedenkt.²⁰⁾

Caspari macht zu den antiarianischen Bestrebungen des Nicetas, den er für den Aquilejenser hält, darauf aufmerksam, wie zu dessen Zeit „ja der Arianer Ricimer, der in Rom selbst eine arianische Kirche, die nachmalige Kirche S. Agatha in Suburra bauen liess, über das römische Reich schaltete“, „und — fügt er hinzu — Nicetas erlebte noch die Herrschaft des Arianers Odoaker“! (Anecdota, S. 347.) Allein das erklärt nicht den Ton der Schriften des Nicetas. Derselbe erklärt sich nur, wenn Nicetas zwischen 380 und pp. 420 geschrieben hat. Waren Ephesus und Chalcedon vorüber, so konnte er doch kaum noch schreiben, er schweige von Sabellius und Photinus, um nur von Arius zu reden, so müsste ihm in die Feder gekommen sein, er schweige von Nestorius und Eutyches, um nur von Arius und der von ihm „nunc“ drohenden Gefahr zu reden. In Gallien und Spanien erklärt sich die Rücksicht auf „jetzt“ vorhandene Gefahr durch die ab Arrio exorta haeresis auch schon im Beginne des fünften Jahrhunderts. Denn hier treffen wir zu der Zeit schon die Westgoten. Nicetas ist nicht leidenschaftlich

20) Über die Manichäer in Italien, Gallien, Spanien s. Kessler, „Mani u. die Manichäer“, PRE.² IX, 255.

genug, dass man die Arianergefahr, die er vor sich sieht (die **Traktate** sind von auswärts erbeten)²¹⁾ für sehr akut halten möchte. Das Alles würde wohl auf gallische und spanische Verhältnisse c. 410—420 passen. Nicht gar zu nahe an 381 heranzugehen, empfiehlt auch die Weise, wie er von den „Macedonianern“ doch eigentlich wie halb bereits verschollenen Ketzern spricht.

Ein Mittel zur Bestimmung der Zeit unseres Nicetas wird schliesslich noch darin zu finden sein, dass wir etwaigen Berührungen mit anderen Schriftstellern nachgehen. Ich bemerke, dass ich in dieser Beziehung davon abstrahiere, welche Bibelübersetzung in den Schriften desselben benutzt ist. Eine solche Untersuchung führt hier zu weit und bedeutet für uns am wenigsten. Sie ergibt, wenn vorhieronymianische Übersetzungen durchscheinen, kaum etwas Bestimmtes (denn die Vulgata hat sich nicht vor dem achten oder gar neunten Jahrhundert wirklich allgemein durchgesetzt)²²⁾; — andernfalls beweist die Benutzung der Vulgata, selbst wenn sie durchgehend in allen Schriften des Nicetas zu bemerken wäre, kaum mehr, als was wir nicht nach dem Bisherigen bereits gelten lassen würden, da 405 die Arbeit des Hieronymus abgeschlossen vorlag und alsbald bei Einzelnen (besonders in Gallien) in Gebrauch kam. Wichtig für uns wird in erster Linie sein, welche theologischen Traktate oder Bücher Nicetas benutzt habe, oder umgekehrt, von wann ab und bei wem zuerst eine Benutzung seiner Schriften zu konstatieren sei. Braidia behauptet, er kenne den Brief Leos d. Gr. an Flavian. Dass die gemeinte Stelle an Worte dieses Briefes anklingt, ist nicht zu verkennen. Allein Braidia irrt doch vollkommen. Nicetas schreibt an dieser Stelle nur den Cyrill von Jerusalem aus. Ich stelle die entsprechenden Partien hier zusammen:

Cyrrill, Catech. IV, 9:

Πιστεὺς δὲ, ὅτι οὗτος ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἀμαρτίας ἡμῶν ἐξ οὐρανοῦ κατήλθε . . . ἀναλαβὼν ἀνθρωπότητα

Nicetas, explanatio:

Hic propter nostram salutem descendit a Patre de coelis²³⁾ et simile nobis corpus accepit, natum (Chis. natus)

21) Das ist, nebenbei bemerkt, ein Moment, welches die Identifizierung der Traktate mit einem der Bücher des Nicetas bei Gennadius nicht eben erleichtert! Aber Gennadius redet auch so, als ob die „sex libelli“ ein einheitliches Werk wären. Vielleicht waren sie nachträglich erst zu einem solchen zusammengestellt!

22) Von Isidor v. Sevilla, † 636, ist freilich bereits ein Zeugnis vorhanden, dass „generaliter omnes ecclesiae usquequaque“ die Übersetzung des Hieronymus benutzten, allein noch Beda Venerabilis, † 735, weist Ausnahmen auf. — Hieronymus ging um 382 an seine Arbeit. Er begann mit dem N. T., dann mit dem Psalter. Um 392 nahm er die bekannte zweite (teilweis dritte) Bearbeitung des A. T.'s auf, die er in etwa zwölf Jahren absolvierte. S. Fritzsche „Lat. Bibelübersetzungen“ PRE.² VIII, 445—49. Man wird gut thun bei einer Untersuchung der überaus zahlreichen Bibelcitaten des Nicetas die einzelnen Schriften zunächst strikt auseinanderzuhalten und jede für sich zu nehmen, dabei auf die verschiedenen Übersetzungen des Hieronymus zu achten; das kann dann vielleicht doch für die Datierung dieser Schriften bedeutsam werden.

23) Dies „de coelis“ bietet nur C. Chis.; nach der Parallele bei Cyrill (die doch der Abschreiber nicht gekannt haben wird!) mit Recht. Es ist das einer der nicht ganz seltenen Fälle, wo ich Caspari nicht Recht gebe in der Bevorzugung der von ihm gefundenen Codices.

καὶ γεννηθεὶς ἐξ ἁγίας παρθένου καὶ ἁγίου
πνεύματος, οὐ δοκῇσιν ἢ φαντασίᾳ τῆς
ἐνανθρωπήσεως γενομένης, ἀλλὰ τῇ ἀλη-
θείᾳ . . . εἰ γὰρ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρώ-
πησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία. Διπλοῦς
ἦν ὁ Χριστός, ἄνθρωπος μὲν τὸ φαινόμενον,
θεός δὲ τὸ μὴ φαινόμενον· ἐσθίων μὲν ὡς
ἄνθρωπος ἀληθῶς, ὡς ἡμεῖς, . . . τρέφων
δὲ πάντες ἄρτων τοὺς πενταχισχιλίους ὡς
θεός· ἀποδύσκειν μὲν ὡς ἄνθρωπος ἀλη-
θῶς, νεκρὸν δὲ τὸν τετραήμερον ἐγείρων
ὡς θεός· καθεύδων εἰς τὸ πλοῖον ἀληθῶς
ὡς ἄνθρωπος καὶ περιπατῶν ἐπὶ τῶν ὑδά-
των ὡς θεός.

ex Spiritu et ex Maria virgine (Chis. et
virgine M.) . . . Crede ergo hunc . . . vere in-
carnatum, non putative, sicut quidam . . .
in phantasmate dicunt factam incarnationem . . .
Si falsa incarnatio est, falsaerit et
salus hominum . . . In ipso utrumque
existens, homo quod videbatur, Deus quod
non videbatur. Manducans ut homo et
pascens quinque milia hominum quinque
panibus, quasi Deus. Dormiens ut homo in
navi, sed ventis et mari imperans quasi
Deus. [Manus cruci affigens velut homo,
sed paradisum confitenti se latroni tri-
buens quasi Deus]. Mortem postremo sus-
cipiens . . . ut homo, sed quatruiduanum
mortuum de sepulcro suscitans quasi Deus.

Die soeben ausgehobene Stelle der explanatio²⁴⁾ hat bei Nicetas selbst eine Spezialparallele im tractatus de ratione fidei (Mai, S. 317). Sehen wir die Besonderheiten an, die Nicetas am ersten Orte immerhin neben dem hat, dass er den Cyrill unmittelbar kopiert, und beachten wir am letzteren Orte den etwas weiteren Zusammenhang, in welchem hier die Kontrastierung der menschlichen und der göttlichen Funktionen Christi auftritt, so zwar, dass wir besonders die geltend gemachten einzelnen Bibelstellen ins Auge fassen, so erkennen wir eine zweite Schritt, die Nicetas unzweifelhaft benutzt hat: das ist Sermo XIX des Gaudentius von Brescia („de diversis capitulis nouus seu responsio ad Paulum diaconum“. Migne XX, 981 ff.). Was die explanatio anbelangt, so hat besonders die oben von mir eingeklammerte Stelle, die bei Cyrill keine

24) Ich behaupte, nebenbei bemerkt, nicht, dass sie die einzige sei, die Kenntnis des Cyrill verrate, sie reicht nur für meinen Zweck. Im Weiteren werde ich selbst noch andere Beweise, dass Nicetas den Cyrill benutzt, beibringen; s. z. B. das Kapitel über die „Legende“. — Vor allem möchte ich hier noch den Gedanken anregen, ob Nicetas nicht das „coeli et terrae creatorem“ aus Cyrills Symbol und Auslegung kenne und nur von daher in seine Serie von Prädikaten für Gott übernommen habe. Wer Cyrills Catech. VI—IX liest, findet auch sämtliche „dogmatische“ Prädikate, die Nicetas bringt! Das ist doch sehr zu beachten und empfiehlt mindestens hohe Skepsis hinsichtlich der Idee, dass die Worte zum Symbol des Nicetas gehört haben. Man beachte auch die rhetorische Form der Voranstellung von „coeli et terrae“; das ist zwar nicht gegen den Symbolstil überhaupt (die afrikanischen Symbole sagen: universorum creatorem . . .), es ist aber doch gerade nicht der Tenor der aus der jetzigen forma recepta anklingenden Worte. Es ist auch nicht die Ausdrucksweise des Cyrill, der vielmehr ποιητὴν voranstellt. Aber gerade wenn Nicetas durch sein Symbol nicht gebunden war, konnte er in rhetorische Reproduktion des Cyrill verfallen. Es wird sich finden, wo und wie früh wir zuerst resp. regulär „creatorem coeli et terrae“ in den Symbolen finden. — Nicht unterlassen darf ich, darauf hinzuweisen, dass zwar „vit. aet.“ und wohl auch „communione sanctorum“ nicht herzuweisen ist aus Lektüre des Cyrill, wohl aber vielleicht „catholicam“ (s. Cat. XVIII). Da nun „comm. ss.“, wie ich zeigte, gerade im Gedanken von dem Prädikat „cath.“ abhängt, so wirft der Zweifel, der hinsichtlich dieses Prädikats auftaucht, seinen Schatten mit auf den symbolischen Werth des commun. ss.! Sachlich angesehen, bleibt das Stück so interessant und bedeutsam, wie zuvor.

Parallele findet, hier ihre Quelle (S. 986), nicht minder die Fortsetzung des Beispiels vom Wandeln auf dem Meere durch das von der Stillung des Sturmes; denn die Gleichheit der Ausdrücke verrät, dass Nicetas nicht bloss durch das erwähnte Schlafen des Herrn, welches ja freilich nur dem letzteren Wunder voranging, darauf geführt ist, die Schilderung des Cyrill zu verlassen resp. zu korrigieren (S. 984).²⁵⁾ Dass Nicetas von Gaudentius abhängig ist und nicht etwa Gaudentius von ihm, ergibt der Umstand, dass er nur einzelne Züge nimmt aus der viel vollständigeren Reihe der Kontraste, die letzterer aufgestellt hat.

Kennt Nicetas bereits die Schriften des Gaudentius, so hat es keine Schwierigkeiten, ihm auch Kenntniss der expositio symboli des Rufin zutrauen. Doch bin ich hier skeptisch. Nicetas hat die Erzählung von der Stiftung des Symbols nicht; er sagt es auch wenigstens nicht, dass er das Symbol für apostolisch seiner Herkunft nach erachte. In dem Detail der Auslegung ist auch nur ein Punkt, der den Gedanken nahe legt, dass er die Schrift des Rufin vielleicht kenne. Doch mag man fragen, ob nicht vielleicht das umgekehrte Verhältnis obwalte. Nämlich die Art, wie er das „*sub Pontio Pilato*“ behandelt, erinnert an Rufin!²⁶⁾ Man vergleiche:

Nicetas:

Sub Pontio ergo Pilato passus est. Tempus designatur quo Pontius Pilatus fuit praeses Syriae et Palaestinae. Hoc autem ideo caute ponitur, quia aliquanti haereticorum daemoniis fraudibus decepti diversos garrunt Christos. Tu ergo et tempus passionis edoceras ut eum qui vere sub Pontio Pilato pro salute mundi passus est Christum, non passum aliquem alium confitearis.

Rufin, cap. 18:

Cautissime autem qui symbolum tradiderunt etiam tempus, quo haec sub Pontio Pilato gesta sunt, designarunt, ne ex aliqua parte velut vaga et incerta gestorum traditio vacillaret.

Zu vergleichen ist hier auch Augustins „Sermo de symbolo ad Catech.“, cap. 6 (oben S. 96). Die Wortberührung ist, abgesehen von

25) Der angeführte Sermon des Gaudentius Brixienensis ist auch das Mittelglied der Übereinstimmung zwischen Nicetas und Leo M an der von Braidacitierten Stelle (Ep. ad Flav., cap. 4, bei Hahn² S. 260 ff.). Was Leo schreibt, liest sich fast wie ein Auszug aus dem Sermon oder richtiger Schreiben des Gaudentius. Dass letzterer für Leo die Quelle ist, ergibt sich nicht nur aus chronologischen Gründen (Gaudentius † nach gewöhnlicher Annahme 427), sondern auch aus dem Charakter der Darstellung. — Caspari hat in den österreichischen Codices in dem oben mitgetheilten Passus vor „dormiens ut homo in navi“ noch die Worte gefunden „sitiens ut homo et aquam vitae tribuens quasi Deus“. Er hält sie für eine Interpolation. Ein Vergleich mit der Schrift des Gaudentius ergibt, dass sie vermutlich echt sind, s. S. 984. (Diese rhetorischen Antithesen zur Schilderung der Gottheit und Menschheit des einen Christus sind im allgemeinen sehr alt. Ich erinnere nur an Hippolyts sog. *ὁμίλια εἰς τὴν αἴρεσιν Νοῆτου*, Hippolyti quae feruntur omnia ed. de Lagarde, S. 56 ff. Erst genaue Wortparallelen bedeuten litterarischen Zusammenhang.)

26) Cyrill bleibt hier notwendig ausser der Betrachtung; er hat eine Behandlung des Stückes, die in eine ganz andere Richtung weist. Erst was Rufin cap. 21 über den Pilatus sagt, berührt sich mit Cyrill.

dem „caute“, zum Teil noch eine nähere. Augustin kann freilich auch den Rufin kennen. (Leider ist die Abfassungszeit des *Sermo ad Catech.* gänzlich unsicher.) Nach S. 214, 7 hat Augustin geschwankt, was der Zweck der Erwähnung des Pontius Pilatus in dem Symbole sei. Der Gedanke, den Nicetas ausspricht, ist nicht auffallend. Ich halte für glaublich, dass es nur eine Art von üblicher Behandlung des „sub P. P.“ war, die überall, bei Rufin, Nicetas, Augustin auftritt.^{26a)}

Was die Trinitätslehre des Nicetas anbelangt, so berührt sie sich jedenfalls nahe mit derjenigen des Phoebadius von Aginnum, dessen Schriften Nicetas nachweislich gekannt hat. Schon Mai hat in dieser Beziehung für den Traktat *de diversis appellationibus Christi* sehr mit Recht auf Phoebadius, *de fide orth.* cap. 6 (*Migne XX*, 42 ff.) aufmerksam gemacht. Ich verfolge das nicht weiter, da Phoebadius wohl jedenfalls vor 400 starb (*Hieronimus de vir. inl. cap. CVIII*: „vivit usque hodie decrepita senectute“).²⁷⁾

26a) S. jedoch in dem später zu gewährenden kritischen Berichte über die Legende (Bd. II, Cap. 1) die Verwandtschaft, die mit Bezug auf diese zwischen Nicetas und Augustin obwaltet. In dem Zusammenhange dort (s. Anm. 6) ist mir wahrscheinlich geworden, dass Augustin den Nicetas voraussetzt. Ich habe alles in allem auch den Eindruck, dass die oben in Parallele gesetzte Stelle des Rufin event. eher auf Benutzung des Nicetas durch Rufin hinweise, als umgekehrt. Die Untersuchung über die Legende ist mir dafür ebenfalls bedeutsam geworden.

27) Nur auf einen Punkt will ich eingehen, da er geeignet ist, eine Schwierigkeit, die Caspari vielleicht gegen mich erheben könnte, zu beseitigen. Caspari glaubt bei unserem Nicetas Spuren des Aquilejensischen Symbols zu treffen, sofern Gott von ihm u. a. auch das Prädikat „invisibilis“ empfängt; speziell bringt er es damit in Verbindung, dass und wie Nicetas den Vater in dem Sohne sichtbar werden lässt (*Anecdota*, S. 346, Anm. 12). Phoebadius, *de fide orth.* cap. 8, kann zeigen, wenn nichts anderes, so doch, dass Nicetas durchaus nicht nur durch ein Symbol zu seinem Gedankengange anzuregen war. (Übrigens fehlt unter den Prädikaten Gottes in der *explanatio symboli* der zweite Zusatz des Aquilejense, nämlich „impassibilis“. Will man überhaupt auf die Prädikate Gottes bei Nicetas Gewicht legen, so bemerke ich, dass nicht nur „invisibilis“ sondern auch „immutabilis“ sich bei Phoebadius, a. a. O., findet. Vgl. ferner *Cyrril VI*, 6, *VII*, 5, *IX*, 1.) — Seit ich im Programm die Untersuchung über die Schriften, welche Nicetas benutzt, abgeschlossen hatte, bin ich noch auf einige weitere Mutmassungen geführt worden! Nämlich einestheils ist es mir fast wahrscheinlich, dass Nicetas in der *explanatio* zum Schlusse Kenntnis von den oben S. 53, Anm. 28 berührten Worten des Ambrosius verrät. Vergl. Folgendes:

Ambrosius, *De virg.* III, 18 ff.:

Certe solemnes orationes . . . sunt deferendae, cum e somno surgimus, cum prodimus, cum cibum paramus sumere . . . cum denique cubitum pergitur.

Sed etiam in cubili volo psalmos cum oratione dominica frequenti contexas vice, vel cum evigilaveris, vel antequam corpus sopor irriget; ut te in

Nicetas:

Expl. in fin.:

Ita carissimi, sive sedetis, sive operamini, sive dormitis, sive vigilatis, haec salutaris confessio volvatur in pectoribus vestris.

.Dazu *Fragm. IV*:

Wenn alle Umstände auf die Mutmassung führen, dass Nicetas zwischen c. 410 (400) und 420 geschriftstellert, also geblüht habe, so darf man wohl von Nicetas, dem Bischof von Aquileja, absehen.²⁸⁾

ipso quietis exordio . . . divina meditantem somnus inveniatur . . .

Symbolum quoque specialiter debemus . . . antelucanis horis quotidie recensere . . .

quod cotidie dicat apud semetipsum antequam dormiat, cum de somno resurrexerit, quod omnibus horis in mente habeat; similiter et orationem dominicam . . .

Die auf S. 53 aus Augustin beigebrachten Stellen, welche den Anweisungen des Ambrosius zur Seite gehen (und sicher auf Ambrosius zurückweisen), sind gewiss nicht benutzt von Nicetas.

Glaubhaft kann es scheinen, dass Nicetas die praefatio symboli im Sacramentarium Gelasianum kenne, auch die expositio zum Schlusse der traditio symboli hier. Schon die Stelle, welche Probst, Katechese u. Predigt, S. 102, Anm., anstreicht, hat eine gewisse Beweiskraft. Der Gedanke, dass das Symbol ein Schutz gegen den bösen Feind sei, den Nicetas in der explanatio zum Schlusse besonders ausführt, berührt sich in der That eigentümlich mit Ausführungen an der genannten Stelle, zumal die Berufung auf die Abrenuntiation. Indes besonders wichtig scheint mir folgender kurzer Satz:

Gelasianum, praefatio symb.:

Nicetas:

Cujus (nämlich symboli) pauca quidem verba sunt, sed magna mysteria.

Pauca quidem sunt verba, sed omnia continent sacramenta.

Dass im Gelasianum von den Worten des Nicetas Gebrauch gemacht werde, ist gewiss nicht glaublich. Umgekehrt steht dem Gedanken, dass Nicetas die praefatio symboli (ebenso wie die Schlussausführung) dort kenne, an und für sich nichts im Wege. Nur darf man daraus nicht schliessen, dass Nicetas später als Gelasius I., oder später als dieser Papst das genannte Werk redigiert habe, gelebt haben müsse! Es spricht, wie wir noch sehen werden, im Grunde alles dafür, dass gerade die praefatio und conclusio bei der traditio symb. in jenem Sakramentarium ganz alt sind, jedenfalls älter als 400. Ich vermute, dass Ambrosius und Augustin sie so gut kennen, wie etwa Nicetas. (Augustin hat in S. 213, 1 z. B. folgenden Satz: Symbolum est breviter complexa regula fidei, ut mentem instruat nec oneret memoriam, — ähnlich S. 214, 1 und noch öfter —; das erinnert auch an die praefatio im Gelas. Wenn er a. a. O. fortfährt: paucis verbis dicitur, unde multum acquiratur, so erweckt das auch einen Gedanken an die praefatio, so zwar, dass zugleich auffällt, wie viel direkter Nicetas sich mit ihr berührt, als Augustin. In S. 59, 1 bei Augustin finden wir: ideo . . . symbolum didicistis, ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis, brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. Da gilt das nämliche Urteil.)

28) Nur ein Wort über die älteste sichere Probe von Benutzung des Nicetas durch andere Schriftsteller. Mai hat (wie Caspari, Alte etc. Quellen, 301, Anm. 65 mitteilt) auf Eugenius von Karthago und Vigilius von Thapsus hingewiesen. Gemeint wird sein, was ersteren anlangt, der „libellus fidei catholicae“, den die Synode von Carthago 484 dem Hunnerich überreichte, denn hier ist in der Darstellung der Lehre vom h. Geist die Schrift des Nicetas „de potentia Sp. s.“ grösstenteils wörtlich benutzt; s. Victor Vitensis, historia persecutionis Afric. prov., rec. M. Petschenig, Corp. scriptt. eccl. lat., Vindob. 1881, lib. III cap. 12 ss. verglichen mit Nicetas, Mai, S. 323 ff. Genannt wird Nicetas hier nicht. (Über Vigilius von Thapsus s. später!) Gleichzeitig, wenn nicht noch etwas früher, hat Gennadius sein Kapitel über Nicetas geschrieben (c. 480, s. über diese Abfassungszeit der Schrift des Gennadius Ebert, Gesch. d. christl. lat. Lit. I, 427). Gennadius

Eher taucht jetzt Niceas, der Subdiakon von Aquileja, dem Hieronymus 374 seine Freundschaft bezeugt, auf²⁹⁾, doch auch er kaum. Nur um der Vollständigkeit willen mache ich noch darauf aufmerksam, dass Nicetas an die „competentes“ Ermahnungen richtet, welche unzweideutig auf eine grössere Stadt mit den ihr eigenen Versuchungen hinweisen. Es handelt sich hier um mehr als jene allgemeinen Warnungen vor den „Gefahren der Welt“. Vergl. besonders Fragm. III. Er muss danach Bischof in einer Grossstadt gewesen sein oder doch in unmittelbarer Nähe einer solchen. Wie passt das zu dem zerstörten Aquileja oder zu Portus Romatinus, welche man für Nicetas von Aquileja eventuell als Residenz annehmen will!

Aber wo soll unser Nicetas denn gesucht werden? Ich würde wohl am ersten an Gallien denken.³⁰⁾ Nicetas hat griechisch verstanden, denn er hat die Katechesen des Cyrill gelesen.³¹⁾ Freilich er kann aus dem Oriente stammen oder, wie Hieronymus, Rufin, Cassian und viele andere, zeitweilig im Oriente gelebt haben. An Trägern des Namens Nicetas (Nicetus, Nicetius, Nicesius, Niceas etc.) hat es unter den gallischen

verfährt in seiner Darstellung im allgemeinen chronologisch. Doch sind dabei viele Lizenzen vorbehalten. Dennoch ist es nicht ganz zu übersehen, dass er den Nicetas in einer Umgebung ansetzt, die auf den Anfang des 5., ja selbst noch auf das Ende des 4. Jahrhunderts führt. Anderseits ist zu bemerken, dass Hieronymus, der nach der Vorrede und der Bemerkung über sich selbst in cap. CXXXV im „vierzehnten Jahre des Kaisers Theodosius“, also 392 geschrieben hat, den Nicetas nicht kennt (oder nicht nennt). Das beweist nicht viel, ist aber immerhin mit zu berücksichtigen. Was Gennadius betrifft, so scheint er dagegen den Nicetas jedenfalls für einen längst vor seiner Zeit lebenden Mann gehalten zu haben. Von Nicetas von Aquileja, † 485, dürfte er nicht nur in anderem Zusammenhang, sondern auch anderem Tone gesprochen haben.

29) Da man gar Nichts sonst von ihm weiss, so mag er ja Bischof von Portus Romatinus geworden sein!?

30) Eine Notiz, die wir bei Cassiodor, de instit. div. litt. (geschrieben etwa 540—550; opp. ed. Garetius, Venet. 1729, II, 519) treffen, mag noch erwähnt werden. Es ist die Rede von den Theologen, qui libris suis aliquid venerabiliter de sancta Trinitate dixerunt. Hier heisst es: Si quis vero de Patre et Filio et Spiritu sancto aliquid singulatim praeoptat attingere, nec se mavult longa lectione fatigare, legat Niceti episcopi librum quem de fide conscripsit, et doctrinae coelestis claritate completus in contemplationem divinam compendiosa brevitate perducetur. Qui voluminibus sancti Ambrosii sociatus est quos ad Gratianum principem destinavit. Letztere Notiz bezieht sich offenbar auf das Exemplar in Kloster Vivarium. Wichtiger ist, dass Cassiodor den Bischofssitz des „Nicetus“ (es ist zweifelsohne die Rede von der Schrift unseres Nicetas „de ratione fidei“ + „de Spiritu S. potentia“) anscheinend nicht kennt! Nicetus ist auch für ihn kein so bekannter Mann wie Hilarius, Ambrosius, Augustinus, deren Namen er ohne jeden Zusatz nennt; er bezeichnet den Nicetus als „episcopus“, das erinnert an die Subskription der Traktate bei Mai.

31) Einmal, de Spir. s. pot., S. 326, citiert er auch eine neutestamentliche Stelle nach dem griechischen Original. Eine weitere mögliche Spur seiner Kenntnis des Griechischen hat Caspari, Anecdota, S. 344, Anm. 9, konstatiert. Hiernach könnte er das Bekenntnis des Gregorius Thaumaturgus im Originale gekannt haben!

Bischöfen jener Zeit nicht gefehlt. Auf dem Konzile zu Valentia (Valence) 374 war ein „Nicetius episcopus“ anwesend (Mansi III, 491 ff., der Ort ist nicht vermerkt), ebenso erscheint auf dem Konzil von Nemausus (Nîmes), welches Hefele, Konziliengeschichte II², S. 61 ff. auf 394 datiert, und welches sich gegen Manichäer und Priscillianisten richtete, ein Nicesius (ebenfalls ohne Angabe über seinen Ort). Ferner nennt Leo d. Gr. einen Nicetas; epist. XL, ad episcopos per Arelatensem Galliae provinciam constitutos, a. 449, ed. Baller. I, 890. Es gelingt nur keine „Civitas Romatiana“ in Gallien nachzuweisen. Oder richtiger: mir ist keine Stadt, die so hiesse, bekannt.³²⁾ Wie immer die Forschung nach der „Civitas Romatiana“ aber auch ein Ziel finden mag, um dieses Namens willen den Nicetas, welcher Verfasser der explanatio symb. ist, nach Aquileja zu versetzen, geht nicht an.

Der Gedanke des de Rubeis, es sei Nicetas der Dacier gemeint, mag immerhin auch in Erwägung gezogen werden. Erscheint er zunächst einfach als ein Einfall, so kann er doch nicht lediglich ungehörig genannt werden. Wir begegnen ihm zumal auch in den *Acta sanctorum* der Bollandisten, wenigstens an der zweiten Stelle, wo von dem h. Nicetas die Rede ist. Nämlich das Martyrologium Romanum kennt auch den Nicetas Romacianae civitatis, s. 22. Juni, und notiert daneben den „Nicetas in Dacia episcopus“, 7. Januar. Schon das genannte Werk aber glaubt diese Unterscheidung nicht anerkennen zu sollen. Baronius irre, wenn er den ersteren für den Nicetas von Aquileja hatte. Dieser sei als „Heiliger“ noch ganz jungen Datums. Es fasst den einen „wirklichen“ h. Nicetas dann als den Freund des Paulinus von Nola, dessen dies natalitus auch der 22. Juni ist.³³⁾ Über die Identifizierung von Civitas

32) Natürlich habe ich die geläufigen Werke zur historischen Geographie Galliens konsultiert. S. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I², 261 ff. In Sonderheit ergab auch das grosse Werk von E. Desjardins, Géographie de la Gaule romaine, 3 Bde., 1876—85, nichts. Aus Desjardins habe ich ersehen, wie unbegreiflich die Lesarten für die Ortschaften etc. Galliens oft differieren. Auf's Geratewohl greife ich z. B. nach I, 176, 3 heraus, dass sich die Insel Lero oder Lerona handschriftlich präsentierte unter den Namen „Lerinis, Lerinus, Ederinus, Edrinus, Oderinis, Etherius“. Welche Stadt könnte da nicht am Ende in der „Civitas Romatiana“ stecken! — Leider ist mir die Gallia christiana in Giessen nicht vollständig zugänglich. Gams, Series episcoporum, S. 653, bemerkt in der Liste von Vienne zum Jahre 356 einen „S. Nectarius“ und darunter „S. Nicetius“, von dem er meint: „idem esse videtur qui Nectarius“. Auch unter Mainz, S. 288, kommt bei ihm [Zeit unbestimmt] ein Nicetius vor. Ich werde dieser Beiden unter Vergleichung der übrigen genannten gallischen Bischöfe hernach gedenken.

33) Von den Januarakten benutze ich die Ausgabe von 1643, von den Juniakten diejenige von 1743. Das als „Acta Sanctorum“ bezeichnete Werk, dessen Herausgeber nach ihrem ersten Anführer, Joh. Bollandus († 1665), gewöhnlich „die Bollandisten“ heissen, ist bekanntlich noch jetzt nicht abgeschlossen. (S. seine Geschichte im Kath. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl. von Kaulen, Bd. II, S. 986 ff.). Die Januarakten (Jan. tom. I, pag. 365 ss.) berühren das Verhältnis der zwei (oder drei) Nicetas noch gar nicht. Dagegen wohl die Juniakten (Jun. tom. IV, pag. 243 ss.). Die Bollandisten kennen

Romatiana mit Remesiana in Dacien (eine Stadt, für welche ein Bischof als Teilnehmer des Konzils von Chalcedon, soviel ich weiss, nicht früher bezeugt ist) geht es leicht hin. Es ist nun zu bemerken, dass die Zeit des dacischen Nicetas wohl zu den Indicien in den Schriften des von uns behandelten Nicetas stimmen würde. Aus den Gedichten des Paulinus kann entnommen werden, dass er wohl 398 das erste Mal, 402 das zweite Mal in Italien (Rom und Nola) gewesen ist. Wie alt er damals war, ist nicht auszumachen; nur „Bischof“ war er schon bei seinem ersten Besuche — über seinen Tod weiss man nichts. Wenn die Zeit dieses Nicetas passt, so ist das freilich auch im Grunde alles. Er kommt aus Dacien und geht wieder nach Dacien, um das Christentum als Missionar unter den Scythen, Geten, Bessen zu verbreiten! Paulinus schildert in der ihm speziell gewidmeten Ode (17, al. 30 s. opera Paulini Migne LXI) seine Reise dorthin und die Segnungen, die er schon diesen Völkern gebracht hat und noch bringen wird. Einen Bischofssitz nennt er nirgends.³⁴⁾ Auch Werke des so hoch gefeierten Mannes nennt er nicht; es fehlt jede Anspielung in dieser Richtung. Er bezeichnet ihn Epist. 29 (al. 10) ad Severum, cap. 14, als „venerabilis episcopus atque doctissimus Nicetas, qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat“, — das Prädikat „doctissimus“ reicht doch nicht aus, ihm ohne weiteres die Abfassung der Traktate unseres Nicetas zuzutrauen. Wie sollte er, der wandernde Missionsbischof, Veranlassung gefunden haben, diese zu schreiben! Wenn es sich vielleicht nicht widerlegen lässt, dass er der Autor derselben sein könnte, so lässt sich anderseits noch viel weniger beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen, dass er es ist.³⁵⁾ Ich halte schliesslich immerhin für denkbar,

mit Bezug auf den Nicetas von Romatiana nur die Nachricht des Gennadius, nicht schon die dort namhaft gemachten Schriften selbst. Sie polemisieren energisch gegen die Behauptung des Baronius, dass Aquileja als Civitas Romatiana bezeichnet sein könnte.

34) In v. 195 heisst es: Ibis et Scupos patriae propinquos, Dardanians hospes. Scupi war zu dieser Zeit die Hauptstadt von Dacia mediterranea. Jener Satz enthält die genaueste Notiz, die sich überhaupt finden lässt. Auch Ode 27, die den „Nicetas“ mannigfach preist, ergiebt nichts Konkretes.

35) Durch Zahn, D. apost. Symb. S. 88, Anm., bin ich veranlasst worden, mir die Frage, ob Nicetas von Romatiana der dacische Missionsbischof sein könne resp. mit einiger Wahrscheinlichkeit sein möchte, noch einmal vorzulegen, während ich sie in meinem Programm schliesslich als kaum mehr ernstlich zu erwägen hingestellt hatte. Nämlich Zahn tritt auch für diesen Gedanken ein. Ob Zahn mein Programm kannte, als er jene Anmerkung schrieb, weiss ich nicht, ich halte es nicht für wahrscheinlich. Dass „Romatiana“ mit „Remesiana“ im Sinne des Gennadius zu identifizieren sei, scheint Zahn für zweifellos zu halten. Gerade die Lesart „Civitas Remesiana“ trifft man m. W. weder in den bisherigen Ausgaben des Gennadius noch in den Martyrologien. Das will wenig besagen, da der Name dieser Stadt urkundlich überhaupt keine ganz feste Schreibung hat. Tomaschek, „Zur Kunde der Hämus-Halbinsel“ (Berichte der Wiener Akad., 1882, phil.-hist. Klass. u. Bd. 99, S. 441), nennt die verschiedenen Schreibungen. Er bemerkt: „Die resp. Ulpianorum Trajani (inscr.) Romesiana (Tab. Peut., vgl. inscr. Rom. No. 2734; Romessiana GRav.; Romansiana Itin. Hierosolym.) oder

dass in dem Namen „Civitas Romatiana“ bei Gennadius eine Beziehung auf Remesiana steckt, so zwar, dass Gennadius den Nicetas, den er behandelt, für den dacischen Freund des Paulinus hält (er müsste dann wissen, dass dieser seinen speziellen Ort in Remesiana gehabt habe!). Aber auch in diesem Falle könnte füglich auf jenen in seiner Weise berühmten Mann übertragen sein, was von einem ganz anderen Nicetas in Wirklichkeit gilt. Es wäre dem Gennadius durchaus zuzutrauen, dass er eine Verwechslung begangen hätte. Gennadius macht z. B. den Cassianus zu einem Scythen, cap. LXII! Es ist unmöglich, dass dies eine richtige Angabe sei. S. Hist. lit. de la France par les religieux Bénédictins, II, 1735, S. 215 ff. Petschenig in den Prolegomena zu seiner Ausgabe der Werke des Cassian hat wohl definitiv

Remesiana (Itin. Ant., Ῥεμσιανά Hierokl., Remessiana Acta conc. Ῥουμισιάννα πολίχνιον Prokop), der Vorort des Gauverbandes Ῥεμσιανησία (Prokop) in Dacia mediterranea . . . stand bekanntlich an Stelle des heutigen Ortes Bela oder Aq-palanka zwischen Nisch und Pirot“, (also im südlichen Teile des heutigen Serbien). Diese Notiz verbürgt wohl, dass Remesiana eine „Civitas“ war. (Dass Gennadius diesen Ausdruck braucht, darf freilich keinesfalls besonders betont werden.) — Der Gedanke, dass jene Gegenden ein Symbol besaßen, ist mir nicht a priori gewiss, wohl aber dadurch wahrscheinlich, dass Photinus von Sirmium (in Pannonia inferior; heute nach Marquardt I², 293 = Mitrovic, an der Sau) eine Symbolauslegung verfasst hat. Rufin bezeugt in seiner Expositio symb., cap. 1, dass dieser Theolog seine Christologie im Anschluss an den Wortlaut des Symbols zu rechtfertigen versucht habe; es muss sich um einen Traktat überhaupt über das Symbol handeln. Vom Inhalte (der Sprache, Art) dieses Symbols weiss man nichts. Photin war ein Landsmann (und Schüler) des Marcellus von Ancyra, also ein Galater. Vorausgesetzt, dass er in seiner Heimat kein Symbol hatte oder doch dieses eben nicht ausgelegt habe, so wird er ja wohl das Symbol seiner Bischofsstadt oder Kirchenprovinz zum Objekt genommen haben (wie Marcellus dem Julius von Rom gegenüber sich das römische Symbol aneignet als Beweis seiner Orthodoxie). — Es war mir immerhin belangreich, dass auch Zahn es unthunlich findet, die explanatio symb. des „Nicetas“ dem Nicetas von Aquileja zuzuschreiben. Er hat auch offenbar den Eindruck, dass Nicetas in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts schwerlich geschriftstellert haben könne. Wenn er freilich schreibt: „es steht nichts (sic!) der Annahme im Wege, dass dessen Rede über das Symbolum 10 Jahre älter ist, als Rufins expositio, und dass Rufin unter den früheren Predigern über das Symbolum auch den Nicetas mitgemeint hat“, so steht m. E. allerdings einigermaßen das „im Wege“, dass Nicetas den Gaudentius Brixiensis benutzt (oben S. 118 und 119). Andererseits ist auch mir, seit ich mein Programm veröffentlichte, mehr oder weniger glaublich geworden, dass Rufin den Nicetas kennt. Schade, dass das Jahr der Abfassung der expositio Rufini nicht feststeht. Doch müsste event. Nicetas seine explanatio ja dann mindestens mehrere Jahre vor 410 verfasst haben. Der Eindruck, dass Nicetas zwischen 410 und 420 geblüht habe, haftet wesentlich an den anderen Traktaten. Natürlich kann der Gedanke gelten, dass sich die Schriftstellerei des Nicetas über einen längeren Zeitraum verteilt habe. Auch für Gaudentius fehlt es im einzelnen noch an sicheren Datierungen. Da die Bekanntheit des Nicetas sich, soweit ich bisher gesehen habe, nicht auf solche Sermone dieses Mannes bezieht, die ihrerseits etwa (wie wahrscheinlich S. X) Bekanntheit mit Rufins expositio voraussetzen, so ist es von hier aus zunächst ohne Frage möglich, dass die explanatio des Nicetas vor der expositio Rufins stehe.

festgestellt, dass dieser Mann aus Gallien stammte, und zugleich eine glaubhafte Erklärung des Missverständnisses, welches man bei Gennadius trifft, dargeboten; vergl. I, praef. pag. IV—V. Wenn Gennadius hier, wo es sich um einen in Massilia, dem Orte seiner eigenen Presbyter-wirksamkeit, hochberühmten Mann handelt, eine krasse Unkenntnis und zugleich — das eben kann man von Petschenig entnehmen — eine überaus grosse Neigung zum Konstruieren an den Tag legt, so würde das auch mit Bezug auf „Nicetas“ ja nicht überraschen können.³⁶⁾

36) Wie von Hieronymus de vir. illustr., so fehlt auch von Gennadius noch eine auf Grund des vollen kritischen Apparates ruhende Ausgabe. Ich hatte mich an Herrn Nic. Müller (jetzt Professor in Berlin), von dem ich gehört hatte, dass er an einer solchen Ausgabe arbeite, gewandt, um von ihm zu erfahren, was er über den handschriftlichen Bestand mit Bezug auf „Niceas Romatiana civitatis episcopus“ (so Herding, ohne Vermerk einer anderen Variante, als Vat.: Niceta) bereits festgestellt habe. Er schrieb mir aus Rom, 3. Okt. 1884, das Folgende: „Die zwei ersten Worte des XXII. Kap. bei Gennadius lauten nach den älteren und ältesten Handschriften des Büchleins de vir. illustr. im Cod. Vat. Reg. n. 2077 scl. VII: Niceta romatiane, Veronensis, bibl. Capit., n. XXII scl. VI (?): Niceas romatiana, Vercellensis, bibl. Capit., n. CLXXXIII scl. VIII—IX: Niceas romatiana, Cassinensis n. 294 scl. X: Nicheas romane, Cisterciensis, Sessorianus s. S. Crucis in Hierusalem, jetzt in der Bibl. Vittorio Emanuele n. 1267, Rom scl. XI: Nicheas romatiane, Barberinus n. XI, 193 scl. XII: Niceus romatiane, Vatic. Palatinus n. 562, scl. XI—XII: Miceas romatiane; M gewiss nur Versehen des Initialen-Malers. Der Hier.-Genn.-Codex in Lucca, angeblich aus dem 8. Jahrhundert, ist, wie meine Nachforschungen im vorigen Jahre an Ort und Stelle ergaben, verloren, so dass man die Lesarten nur aus der Vallarsischen Ausgabe eruieren kann. Monacensis Frising. III, 3, 710 scl. IX habe ich bisher aus Mangel an Zeit nur für Hieronymus und einen Teil des Gennadius verglichen, leider fehlt dabei cap. 22 . . . Wie diese Übersicht ergibt, bin ich im Besitz der Handschriften, die, weil die ältesten, voraussichtlich für die Neukonstituierung des Textes den Ausschlag geben dürften; von alten Codices fehlt noch Parisin. 1261 scl. VII, von dem bisher nur die Hieronymus-Hälfte genau verglichen ist“; [Müller wird an die Ausgabe von Herding denken, welche auf Grund einer Kollation von A. Schöne die Lesarten dieses Parisinus zu Hieronymus in einem Appendix nachträglich beibringt — von den oben von Müller bezeichneten Codices benutzt Herding nur den zuerst vermerkten Vatic., während er als „vetustissimi“ in Vorrede noch nennt den Veron. (nach seiner Angabe „saec. VIII“) und Vercell.]. Müller fährt fort: „Eine grössere Anzahl jüngerer Handschriften steht noch aus, besonders auch hier die französischen, die zum Teil möglicherweise, obwohl bedeutend jünger als die oben aufgezählten, dem Archetypus näher stehen dürften, als diese: ehe ich von diesen Proben genommen, werde ich nicht in der Lage sein, ein richtiges Stemma zu entwerfen. So kann denn auch bei der nachfolgenden Bemerkung als Kriterium nur das Mehr der Handschriften und das höhere Alter in Betracht kommen. Die Lesung des Ortsnamens erscheint schon jetzt ziemlich gesichert: er dürfte kaum anders als romatiana gelautet haben, die orthographischen Varianten . . . kommen dabei nicht in Betracht. Suffridus Petri bezeugt Romaniciae, was er aber aus jungen und dazu einem einzigen Lande angehörigen Handschriften geschöpft hat. Bei dem Personennamen stehen sich zwei sehr alte Quellen gegenüber, Vatic. Reg. mit Niceta, Veron., Vercell. etc. mit Niceas. Nicheas nimmt keine Bedeutung in Anspruch, da es auf die Schreibstube des Klosters zurückgeht, ebenso wird das us im Cod. Barb. nur als Schreibfehler resp. Versehen zu beurteilen sein . . .“

Falls man meint, gelten lassen zu dürfen, dass Gennadius freilich an Remesiana in Dacia medit. denke, dass er sich aber irre, wenn also bei der Suche nach dem wirklichen Verfasser der für uns wichtigen explanatio symboli der bei Gennadius überlieferte Ortsnamen überhaupt ganz bei Seite gestellt wird, so vereinfacht sich die Frage natürlich erheblich, ob etwa in Gallien ein Nicetas sich finde, der durch seine Zeit und seine Persönlichkeit sich für eine hypothetische Identifizierung mit unserem Nicetas eigne. Ich muss hier die verschiedenen Träger dieses Namens in Gallien zwischen 350 und 450 wohl etwas näher beleuchten. S. oben S. 123, dazu Anm. 32. Es ist sehr wohl möglich, dass die beiden hier zuerst vermerkten „Nicetius“ identisch sind. Der Artikel „Nicetius“ im Dict. of christ. biogr. (IV,38) giebt richtig an, dass Hefele a. a. O. diese Identifizierung empfehle. Ungenau wie das sonst so vortreffliche Dictionary in sämtlichen uns interessierenden Artikeln über Nicetas (Nicetius) ist (von den Traktaten, deren Gennadius gedenkt, weiss es nicht einmal, dass sie, resp. dass teils einfach unter dem Namen Nicetas, teils unter dem Namen des Nic. von Aquileja Traktate gedruckt vorliegen!), hat es aber auch hier eine Verwirrung angerichtet, indem es andeutet, Hefele identifiziere diesen Nicetius auch mit dem ersten Nicetius, auf den ich in Anm. 32 anspielte und von dem nun hier bemerkt werden muss, dass in Frage kommen kann, ob nicht Ado von Vienne in seiner Chronik zu 379 ein Zeuge seiner Existenz nach „Nectarius“ und als Nachfolger dieses Bischofs von Vienne sei. Gestorben soll Nectarius um 370 sein.³⁷⁾ Sieht man das an, so bleibt Raum für den Episkopat des Florentinus, der in der Eigenschaft als Bischof von Vienne auf dem Konzil zu Valence 374 den Vorsitz führte (s. Mansi III, 491 ff.); derselbe müsste zwischen 370 und 379 den Stuhl von Vienne inne gehabt haben. Allein Ado gedenkt dieses Florentinus gar nicht, oder vielmehr er setzt einen „Florentius“ ins dritte Jahrhundert, woraufhin z. B. Gams a. a. O. den Florentinus 374 als „Florentius II.“ rechnet. Man müsste ziemlich weitläufig sein oder darf auch im Hinblick auf Tillemonts durchgehende Kritik der von Ado aufgestellten Liste seiner Vorgänger in Vienne (s. Memoires III, 620 ff., speziell 624—25) sehr kurz sein, um mit Recht zu behaupten, es sei wahrscheinlich. 1. dass, wenn nicht Ado selbst, so seine Quelle aus

Leider ist Herr Müller noch immer nicht mit einer Ausgabe des Werkchens des (Hieronymus und) Gennadius hervorgetreten. Ich habe mir deshalb erlaubt, obige Notizen mitzuteilen. Steht Romatiana für Gennadius wirklich fest, so konstatiere ich, dass die von Tomaschek vermerkten Schreibungen des Namens der dacischen Stadt nie damit übereinkommen. (Was die Martyrologien bieten, ist daneben kritisch vorläufig wertlos.) Das braucht doch an und für sich an dem Gedanken nicht irre zu machen, dass Gennadius die dacische Stadt meine.

37) Die Notizen aus Ado entnehme ich aus Tillemont und den Acta sanctorum. Eine Ausgabe der Chronik findet sich in Giessen nicht (auch Migne, Patr. Lat. CXXIII nicht). Es kam schwerlich etwas darauf, den Text selbst einzusehen. Der Band der Gallia christ. (XVI), der Vienne behandelt, gehört zu denjenigen, die für mich nicht erreichbar waren. Ado lässt den Nectarius um dieselbe Zeit sterben, wie Hilarius von Poitiers († 366). Der Artikel im Dict. of chr. biogr. nimmt als Amtszeit für Nectarius an: „ca. 337—364“.

einem wirklichen Bischof Nicetas von Vienne einen zweiten „Nectarius“ gebildet habe³⁸⁾, 2. dass der wirkliche Nicetas von Vienne der Vorgänger des Mamertus (dieser ist für das Jahr 463 sicher als Bischof bezeugt)

38) Die Frage, ob Nectarius und Nicetius identisch seien oder nicht, ist für mich natürlich an sich gleichgültig. Die *Acta Sanctorum* (zu 5. Mai, II, 9 u. 10, desgl. zu 1. Aug., I, 51) drücken sich vorsichtig aus. Sie deuten an, vielleicht sei der Florentinus, der in den Unterschriften des Konzils von Valence erscheint, eine Verwechslung mit Nicetius. Die Frage nach Nectarius kompliziert sich noch dadurch, dass er Ado zufolge an einem Konzil zu Vaison teil genommen haben soll. Bezeugt ist ein solches erst für 442! Denkbar an sich wäre ja auch eines um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Aber darin hat Tillemont Recht, dass bei Ado alle Daten etwa um ein Jahrhundert verschoben scheinen. Bei Mamertus wird das unwiderleglich. Merkwürdig ist, dass Ado sowohl den „Nectarius“ als den „Nicetius“ in spezifischer und gleicher Weise als Vorkämpfer der Orthodoxie bezeichnet. Den ersteren nennt er: „in doctrina fidei eximius, qui . . . et Patris et Filii et Spiritus s. unam esse naturam et potestatem et deitatem et virtutem in ecclesia publice praedicavit et docuit“ [das erinnert an die Traktate unseres Nicetas!]. Den „Nicetius“ charakterisiert er dann als „praeclarissimum in dogmate fidei episcopum“.

Das *Martyrologium Hieronymianum* hat unter dem 5. Mai (III Non. Maj) den Vermerk: „Vigenna depositio Nectari et Niceti episcopi“, (*Acta SS Oct. XIII*, 1883, in dem vorab gedruckten Cod. Bernensis 289, saeculi VIII vergentis vel IX incipientis, pag. XII; dieser Codex ist der beste und, solange noch keine neue kritische Ausgabe des Mart. vorliegt, in erster Linie massgebend). Ob Gewicht darauf gelegt werden darf, dass es nicht heisst „episcoporum“, sondern „episcopi“? Ob also Nectarius etwa im Sinne des Mart. nicht Bischof war? Jedenfalls ist die Notiz über Nect. und Nic. im Mart. älter als Ado (Erzbischof von Vienne seit 860, † 875). Nach de Rossi (der u. a. den Cod. Bern. gefunden hat und einige vorläufige Mitteilungen über die Handschriften des Mart. gegeben hat) sind alle noch bekannten Handschriften abhängig von einer um 600 geschriebenen, die in Auxerre gefertigt ist. (S. „Le Martyrologe Hiéronymien“, *Mél. d'archéol. et d'histoire V*, 1885, 115—119.) Anschliessend an diese Erkenntnis hat Duchesne (a. a. O. S. 120 ff. „Les sources du Martyrologe Hieron.“) die Hauptbestandteile desselben geschieden und untersucht. Er findet es leicht, festzustellen, welche Stücke der gallo-fränkischen Kirche der späteren Zeit bis auf Aunarius von Auxerre angehören, und kann so bestimmen, auf welchen Text als den „primitiven“ unsere Handschriften zurückweisen. Dieser Urtext ist deutlich erkennbar als eine in Rom, wahrscheinlich unter Sixtus III. (432—440), gefertigte Kompilation aus verschiedenen, orientalischen und occidentalischen Martyrologien. Duchesne konstatiert auch schon gallische Stücke in dem „Urtext“; doch redet er davon nur im allgemeinen. Was er von der Notiz zum 5. Mai, die uns in erster Linie hier beschäftigt, denke, ist nicht ersichtlich.

Das Martyrol. giebt sich in seiner Einleitung als ein Werk des 420 verstorbenen Hieronymus; warum diese Fiktion gewählt (resp. wann sie aufgekommen), ist noch nicht ganz aufgeklärt. Ich erwähne hier nur noch, dass unter dem 7. Jan. (VII Id. Januar.), wo das jetzige offizielle Martyrologium Romanum (aufgestellt auf Befehl Gregors XIII von Baronius, 1584; s. Art. „Acta Sanctorum“ im Kath. Kirchenlexikon² I, 181) den „Nicetas in Dacia episcopus“ hat, sich im Mart. Hieron. überhaupt noch kein Nicetas findet. Unter dem 22. Juni (X Kl. Jul.), wo das Mart. Roman. den „Nicetas Romacianae civitatis“ hat, lesen wir zum Schlusse: item alibi (voran geht: in civitate Nola Campaniae natale Paulini

war. In diesem letzteren Falle (massgebend ist für diesen Gedanken die Annahme, dass Ado wenigstens darin nicht irre, wenn er auf seinen Nicetas den Mamertus folgen lässt! S. auch Tillemont XVI, 104 ff.) liegt es nahe, ihn mit dem Nicetas zu identifizieren, der in der Adresse des Epist. XL des Leo M. aus dem Jahre 449 ohne Angabe des Sitzes genannt ist. Haben wir somit vermutlich aus der Zeit 350—450 nur zwei sicher bezeugte Nicetas in Gallien zur allfallsigen Auswahl zur Verfügung, so ist wohl klar, dass der ältere, der in Valence und vielleicht noch in Nîmes erschienene allein ernstlich in Betracht kommt. Der Vorgänger des Mamertus muss in einer Zeit geblüht haben, die unterhalb der Grenze liegt, welche nach den inneren Indicien diejenige der Nicetas-Traktate gewesen ist. Freilich ist es für den Fall, dass der Nicetas von 394 mit dem von 374 die gleiche Person darstellt, fast fraglich, ob nicht dieser Mann oberhalb der bezeichneten Grenze „geblüht“ hat. Darauf ist keine Antwort mehr möglich, soviel ich bisher sehe. Aber warum sollte dieser Nicetas nicht 374 noch ziemlich jung gewesen sein, so dass er auch 394 noch nicht alt gewesen wäre und vielleicht noch längere Zeit nachher gewirkt hätte. Es giebt in den Bischofslisten, soviel ich gesehen, auch später nicht so oft einen Nicetas etc. in Gallien, dass man sich gestatten dürfte, ohne weiteres auf einen Nicetas 394 neben dem von 374 zu mutmassen: möglich bleibt es natürlich, dass die beiden nicht identisch sind. An den Nicetas, der in Nîmes erschien, zu denken,

episcopi et confessoris) depositio sanctae memoriae Nicei episcopi (das ist offenbar der Freund des Paulinus). — Vielleicht wird man es von Interesse finden, welche sonstigen Träger des Namens Nicetas etc. sich im Mart. Hier. nachweisen lassen. Es sind die folgenden:

1. XIV Kl. Febr. (19. Jan.), ganz zum Schlusse: Lugduno ordinatio episcopatus sancti Niceti (episcopi), 2. IV Non. Apl. (2. Apr.): Lugduno Galliae depositio Niceti episcopi, 3. X Kl. Jun. (23. Mai): In Africa . . . Nicias, 4. Pridie Non. Maj. (6. Mai): Mediolano, zum Schlusse einer sehr langen Reihe: Niceti cum aliis septuaginta, 5. IV Kl. Jul. (28. Juni): In Africa . . . Niceae, 6. IV Kl. Ags. (29. Juli): Romae . . . Niceti . . . In Africa natale Felicis et alibi Nicetae, 7. IV Non. Ags. (2. Aug.): In Italia civitate Verona sancti Felicis et alibi sancti Niceti, 8. IV Id. Sept. (10. Sept.): In Alexandria . . . Niceti, später noch einmal Niceti, 9. XIII Kl. Oct. (19. Sept.): In Alexandria . . . Niceti episcopi, 10. VI Id. Oct. (10. Okt.): In Africa . . . Niceti. — Der unter Nr. 1 u. 2 genannte Nicetus ist gewiss S. Nicetius von Lugdunum, der 552—573 Bischof war und nach Gall. christ.⁹ IV, 33—35 besonders hoch gefeiert wurde. Die Notiz wird erst zu den in Auxerre eingefügten Stücken gehören. Merkwürdig ist, dass in der Gall. christ., wo mehrere Martyrologien für den 2. Apr. als dies depositionis dieses Nic. benutzt sind (oder scheinen), des Mart. Hier. nicht gedacht wird. Als Bd. IV erschien (1876), war der Cod. Bern. noch nicht ediert. Finden sich die Notizen über ihn nur in diesem Codex? Ich bedauere, die Ausgabe des Mart. Hier. von Florentinius nicht einsehen zu können. Der unter Nr. 7 genannte Nicetus wird wieder der Nicetas Dacus sein. Der unter Nr. 6 für Rom, ebenso wie der unter Nr. 4 für Mailand bezeugte, ist für mich in keiner Weise zu kontrollieren. (Auch die in den *Analecta Bollandiana* I, 1882 im Appendix, 609 ff. u. 628 edierten *Passiones* zweier Nichasius episc. sind hiefür, sowie überhaupt für unsere Nicetas-Frage, gleichgültig.)

kann man noch aus einem speziellen Grunde vielleicht empfehlen. Harnack bezeugt mir in der Rezension (Th. Litzeitg. 1892, Col. 595), dass er meine Rechnung, „Nicetas von Romatiana“ werde im Beginne des 5. Jahrhunderts geblüht haben, so lange „zweifelhaft“ finde, als „communio sanctorum nicht für diese oder die nächste Zeit belegt werden kann“. In den Akten des Konzils von Nîmes (man findet sie bekanntlich bei Mansi noch nicht!) ist der Ausdruck nachzuweisen und zwar gerade hier im Abendlande zuerst! Das mag wenigstens mit erwogen werden dürfen. — Was Nicetius von Mainz betrifft, den ich Anm. 32 auch berührte, so ist es mit seiner Existenz mindestens nicht sicher. Er figurirt auf der Liste des Megenfrid von Fulda ex. saec. X, die Gams zum Grunde legt. Die Gall. christ. 2. ed. V, 436 (1877) notirt ihn sogar mit der bestimmten Angabe „rebus humanis exemtus est an. 429“; (sein Vorgänger soll Leupoldus s. Lupoldus † 421, sein Nachfolger Marianus † 439 gewesen sein — diese Namen bietet auch Gams, nur ohne Zeitangabe). Die Listen der Mainzer Bischöfe, die Jaffé, Monumenta Moguntina 1866 (Bibl. rer. germanic. III) edierte, die jedoch sämtlich jüngeren Datums sind (saec. XII, XIII), erwähnen den Nicetius nicht (aber auch die genannten anderen nicht). Tillemont spricht im Zusammenhang einer Beleuchtung der Unterschriften des Konzils von Valence 374 (Mém. VIII, 557) die Idee aus, der Nicetius, der dort sich findet, sei vielleicht „Nicetius von Mainz“. Er begründet das nicht weiter als, indem er meint, die zeitliche Umgebung, in der dieser letztere auftrete, lasse diese Auffassung entstehen. Mir scheint, dass Tillemont das Datum „429“ noch nicht gekannt hat. Bis auf weiteres kann ich seinen Einfall nur für einen solchen taxieren, der, wenn überhaupt Grund vorhanden ist, einen Nicetius von Mainz anzunehmen, keine Berechtigung hat. Glaubt man an die Existenz dieses Nicetius, so könnte etwa auch er der von uns gesuchte Nicetas sein. Wahrscheinlicher ist es, dass der ältere (oder einer der älteren) Nicetas in Betracht kommt.

Anhang.

Das Symbol in der *expositio symboli* des Venantius Fortunatus.

Unter den Werken des wahrscheinlich kurz nach dem Jahre 600 verstorbenen Venantius Fortunatus, der zuletzt Bischof von Poitiers war¹⁾, findet sich auch eine *expositio symboli* (Carminum, epistolarum etc. Libro XI, Nr. 1; s. d. Ausgabe von F. Leo, Monumenta Germ. hist., Auctorum antiquiss. IV, 1; 1881). Venantius war ein mannigfach gebildeter Mann, als Dichter ausgezeichnet, aber nie eigentlich Theolog. Die *expositio symboli* ist nichts anderes als ein nicht übler, geschmackvoller Auszug aus der *expositio* des Rufin. Das Verhältnis bemerkte bereits der erste Herausgeber der Werke des Venantius, Chr. Browerus (1617), nicht minder wies später M. A. Luchi darauf hin (1786).²⁾ Efoulkes hat die umgekehrte Be-

1) S. über sein Leben und seine Werke Ebert: Gesch. d. christl.-lat. Literatur, I, (1874), S. 493 ff. Er kam zwischen 560 und 570 nach Poitiers.

2) Unbegreiflicherweise notiert Hahn² § 27 mit keinem Worte, dass ein besonderes Verhältnis zwischen der Schrift des Venantius und der *expositio* Rufini besteht.

hauptung gewagt, die expositio Rufini, wie sie vorliegt, sei die Überarbeitung, Erweiterung der expositio des Venantius. Ffoulkes beweist das in keiner Weise. Das Einzige, was er hervorhebt, ist, dass Venantius einige Sätze hat, für die Rufin kein Vorbild gewährt. Im übrigen muss man sehr weitläufig werden oder kann sehr kurz sein: je genauer man die Schrift des Venantius mit der expositio Rufini vergleicht, um so mehr überzeugt man sich, dass Venantius beinahe absolut keine eigenen Gedanken hat. Er folgt auch meist der Reihe, in der die Gedanken des Rufin auftreten. Doch ist das immerhin das Gebiet, auf welchem er sich relativ selbständig bewegt. Gleich an die Spitze stellt er einen Gedanken, beziehentlich Satz, den Rufin zum Schlusse, cap. 48, bietet. Venantius ist geschickter als Rufin. Z. B. der Absatz, der das „*crucifixus sub Pontio Pilato*“ behandelt (§ 21 ff.), benutzt fast lauter Motive, die auch bei Rufin vorkommen (hier sind doch einzelne eigene Gedanken!), aber in anderer Ordnung — ich kann wohl sagen: in klarerem Flusse. Nicht nur die Gedanken, sondern auch immer wieder die Ausdrücke weisen auf die expositio Rufini hin. Es gehört nicht viel Überlegung dazu, um zu erkennen, dass Rufin es ist, welcher der frei schaltende genannt werden muss. Die Weise, wie er den Cyrill ausnutzt, ist wahrhaft souverän zu nennen gegenüber der Weise, wie Venantius seine Schrift zusammenzieht. Ich behaupte, es sei undenkbar, dass auf Grund der expositio Venantii jemand einen Text, wie wir ihn in der expositio Rufini treffen, herstellen konnte, es sei denn mit einer Freiheit auf der einen Seite und sklavischen Rücksicht auf der anderen Seite, die sich doch kaum miteinander vertragen. Die expositio Rufini holt weit aus, erzählt, bringt reichliche Bibelbelege, hat vielerlei Gedanken, die Venantius nicht hat. Sie ist, wo sie mit der Schrift des Venantius sich berührt, nie diejenige, die durch die letztere erst Licht empfangt. Sie kann nicht die „Ausführung“ genannt werden, dazu ist das Verhältnis vielfach zu sehr ein intermittierendes. Was die Gedankengänge des Rufin immer wieder erklärt, ist das Verhältnis seiner Schrift zu den Katechesen des Cyrill. Keine Stelle ist nachzuweisen, wo Venantius direkt aus Cyrill erklärt werden müsste! Ich habe darauf im besonderen geachtet. Es ist nirgends einleuchtend zu machen, dass der lateinische Ausdruck etwa bei Venantius geprägt und von der expositio Rufini übernommen wäre. Kurz, wo immer man die Probe macht, erkennt man, dass Venantius der abhängige ist.³⁾ — Aus der richtigen Erkenntnis der Schrift des

3) Um an einem Beispiele das Verhältnis der verschiedenen Schriften zu illustrieren, wähle ich das folgende. Venantius schreibt über das Prädikat „Vater“ für Gott, § 7: *Patrem autem cum audis agnosce quod habeat filium veraciter genitum, quomodo possessor dicitur qui aliquid possidet et dominus qui alicui dominetur. Deus ergo pater secreti sacramenti vocabulum est, cuius vere filius est verbum et speculum et character et imago vivens patris viventis, in omnibus patri similis, ejusdem naturae et in divinitate genitus genitori per omnia coaequalis.* Rufin bietet, cap. 4: *Pater arcani et ineffabilis sacramenti vocabulum est „Patrem“ cum audis „Fili“ intellige patrem, qui filius supra dictae sit imago substantiae. Sicut enim nemo dicitur dominus nisi habeat vel possessionem vel servum cui dominatur et sicut nemo magister dicitur nisi discipulum habeat, ita et pater nullo pacto quis dici potest nisi filium habens. Hoc igitur ipso nomine quo Deus „Pater“ appellatur cum „Patre“ pariter subsistere etiam „Filius“ dicitur.* Man kann unmöglich denken, dass Rufin durch den ersten Text zu seiner Ausführung angeregt sei, Venantius fasst nur zusammen, was eigentlich nur bei Rufin ganz deutlich ist. Was Venantius zur dogmatischen Schilderung des Verhältnisses des „Sohnes“ Gottes zu seinem Vater, resp. über das Wesen des Sohnes Gottes sagt, ist ein nicht gerade wörtliches, aber sachlich entsprechendes Resumé der weiteren Ausführungen des Rufin, wobei dessen kurzes Wort „*qui filius supra*

Venantius ergibt sich das Urteil über das darin ausgelegte Symbol. Venantius verrät eigentlich gar keinen lokalen Symboltext. Er nimmt von den Citaten des Rufin, was er brauchen kann. Man kann schliessen, dass seine Gemeinde, Pictavium, gewiss in Art. 1 die Zusätze „invisibilem et impassibilem“ nicht gehabt, ebenso, dass sie vor „carnis“ in Art. 12 kein „huius“ eingeschaltet hatte. „Descendit ad infernum“ mag sie gehabt haben. Sicher ist das nicht, denn Venantius übergeht „sepultus“ und erörtert das „descendit“ vielleicht nur, weil er aus Rufin entnehmen konnte, dass das sachlich signifikanter sei und doch nichts anderes bedeute. Er citiert auch den Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes nicht, wiewohl er ihn der Sache nach berührt. Es ist nach Rufin ganz klar, wie das zusammenhängt. Letzterer hat cap. 31 die Artikel 6, 7, 8 zusammenhängend citiert. Venantius nimmt zuerst nur den Artikel 6; diesen citiert er. Im Verfolg wendet er sich dann mit denselben Worten, wie Rufin cap. 32 ohne das Citat zu erneuern zu Artikel 7 übergeht, zu eben diesem. Nicht anders hält er es mit Artikel 8. Es ist cap. 33 des Rufin, welches ihn veranlasst, denselben mit den blossen Worten „judicaturus vivos et mortuos“ anzudeuten. Hahn² teilt den „Text“ des Venantius unter den Formen, die für Italien in Betracht kommen, mit. Er sagt mit keinem Worte, wie er dazu kommt. Wenn Venantius einen wirklichen Text neben Rufin darböte, hätte er vielleicht Recht, aus dem Grunde nämlich, weil Venantius aus der Kirchenprovinz von Aquileja stammte (er war geboren in Duplavilis, jetzt Valdobbiadene); er könnte dann statt des Nicetas vielleicht ein Zeuge für den Wortlaut des Aquilejense in der Zeit zwischen Rufin und dem von de Rubeis entdeckten *scrutinium* sein. (Näher läge immerhin der Gedanke, dass er das Symbol von Pictavium anklingen lasse!) Allein es ist irre führend, wenn Hahn die einzelnen Stücke des Symbols in der *expositio* desselben zusammenschiebt. Der „Text“ des Venantius darf aus der Symbolgeschichte vielmehr verschwinden. Hätten wir statt „Bibliotheken“ der verschiedenen „Texte“ vielmehr ein „Urkundenbuch“ zur Geschichte des Symbols, so möchte die *expositio* Venantii darin eine Stelle finden. Sie belegt in ihrer Weise auch, dass man im Abendlande die lokalen Besonderheiten der Symboltexte nicht wichtig fand neben dem Grundstocke, der überall der gleiche war und die Rede gestattete von dem einen „symbolum“ als, mit Venantius (§ 1) zu reden, der „*summa totius fidei catholicae, in qua integritas credulitatis ostenditur*“.

dictae scil. Dei imago substantiae“ zugleich der Leitstern, das „Stichwort“ ist. Cyrill behandelt das Prädikat *πατήρ* in Catech. VII. Er hat die „Einheit“ Gottes in der vorangehenden Katechese zum Thema gehabt. Aber man glaubt erst recht an Gott, wenn man sofort bedenkt, dass der eine Gott der Vater des Eingeborenen, unseres Herrn Jesu Christi, ist. Auch ehe also die *διδασκαλικοὶ λόγοι* sich zu Christo wenden können, kann und soll sich der Glaube wegen des Namens Gottes auch auf diesen als den Sohn richten. Cap. 4: *Τὸ γὰρ τοῦ „πατρός“ ὄνομα ἅμα τῇ τῆς ὀνομασίας προσήματι νοεῖν παρέχει καὶ τὸν υἱόν· ὥσπερ ὁμοίως „υἱόν“ τις ὀνομάσας, εὐθὺς ἐνόησε καὶ τὸν πατέρα.* El γὰρ πατήρ, πάντως ὅτι πατήρ υἱοῦ, καὶ εἰ υἱός, πάντως ὅτι πατρός υἱός etc. Der ganze Gedanke, dass aus dem Namen „Vater“ für Gott folge, dass es einen „Sohn Gottes“ gebe, stammt von Cyrill. Allein hier tritt dieser Gedanke nur erst ganz kurz auf. Er ist ja auch in sich selbst verständlich genug. Rufin fügt Parallelen hinzu. Venantius deutet Parallelen an; bei ihm gewinnt einen fast rätselhaften Ausdruck, was bei Rufin als halb überflüssige Umständlichkeit der Ausführung eines als fremd empfundenen Gedankens erscheint, der an seinem ursprünglichen Orte so vorbereitet war, dass er, einmal ausgesprochen, einer Erläuterung überhaupt nicht mehr bedürftig war.

D. Das Symbol von Florenz.

Durch die Edition eines „tractatus symboli“ aus einem „Missale et Sacramentarium Florentinum“, die wir Caspari verdanken (Alte und neue Quellen, S. 290 ff.), ist es wohl möglich geworden, die Reihe der italischen Symbole noch um ein weiteres zu bereichern. Dasselbe nach Florenz zu versetzen, gibt der Fundort der Handschrift wenigstens noch am ehesten ein Recht; es kann ja freilich mit dem Missale selbst auch einer anderen, möglicherweise sogar einer nichtitalischen Stadt angehören. Das Symbol darin spricht doch wohl jedenfalls für eine italische Stadt. Denn es steht R sehr nahe, und wir können nach allen bisherigen Resultaten behaupten, dass das in Italien die Regel war. Wie wir später sehen werden, kann man es den italischen „Typus“ nennen, dass fast nichts an R geändert wurde. Die Handschrift des Missale gehört ins 12. Jahrhundert. Das beweist nicht, dass der tractatus symboli damals erst entstanden sei. Ihn zu datieren, habe ich mit dem bisher erörterten Materiale kein Kriterium gewonnen: Caspari denkt an das siebente Jahrhundert als seine Entstehungszeit.

Eine Schwierigkeit bietet der tractatus durch sein Verhältnis zu der explanatio des Nicetas (resp. zum Teil auch zu den Sermonen des Petrus Chrysologus).¹⁾ Er ist in der That nichts anderes als eine Compilation grösstenteils aus Nicetas, hierin nicht unterschieden von der expositio des Venantius nach Seiten ihres Verhältnisses zu der expositio des Rufin. Doch ist die Form der Allegation der Symbolelemente andererseits so bestimmt, zum Teil auch so wenig in Übereinstimmung mit den Andeutungen des Nicetas auch da, wo gerade er excerptiert wird, dass man in ihm doch wohl ein wirkliches, sonst unbekanntes Symbol anerkennen muss. Dasselbe scheint nun noch ohne jeden Zusatz — nur dass einige Male die Form geändert ist — mit R identisch zu sein. Ich konstatiere folgenden Wortlaut: „Credo in Deum patrem omnipotentem. Et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum. Natum de spiritu sancto et Maria virgine. (Qui) sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus. Tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit in coelum. Sedet ad dexteram Patris. Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum. Sanctam ecclesiam. Remissionem peccatorum. (Carnis resurrectionem.)“²⁾

Vor Artikel 4 ist nach deutlicher Spur in der Handschrift etwas ausgefallen. Der tractatus bietet hier: sicut audistis fratres . . . sequitur in symbolo: *inquit* „sub P. P. crucifixus est et sepultus“. Mit *inquit* führt der Traktat auch sonst einige Male Symbolglieder ein und stellt es dann, entsprechend dem guten Sprachgebrauch, hinter das Anfangswort des Citats. Caspari lässt es offen, ob hier nicht ein „Passus est“ ausgefallen sein möchte (wobei dann im Weiteren hinter crucifixus das „est“ wohl zu beseitigen wäre). Ich finde es bei der sonst unverkennbaren, fast absoluten Übereinstimmung mit R doch entschieden näher

1) Gelegentlich verrät sich auch Bekanntschaft mit Rufin.

2) Den Text, den Caspari ableitet, s. a. a. O. 302, Anm. 76.

liegend, lediglich „qui“ als ausgefallen anzunehmen. Caspari hält „passus“ für besonders naheliegend (an „qui“ denkt er nicht), weil die Auslegung die „passio“ und die „mors“ Christi allein hervorkehrt. Aber das ist eben Nachahmung des Nicetas, wie Caspari auch selbst bemerkt, so dass er sich doch nicht entschliessen kann, „passus est“ wirklich in den zu vermutenden Text zu recipieren. Dagegen recipiert er: „sanctorum communionem“, „vitam aeternam“ und vor carnis ein „hujus“. Ich kann das alles nicht zugestehen. Der Traktat schreibt wörtlich nur: *Sequitur* (also mit einer solennen Citierformel): in *sanctam ecclesiam*, in *remissionem pecc.* Also „Sanctorum commun.“ scheint doch direkt ausgeschlossen. Dieses Stück und „vitam aet.“ findet sich in der explanatio Nicetae. Im Traktat eilt der Redner aufs flüchtigste darüber hin, wie ich am ersten vermute, weil eben sein Symbol ihn hier besonders in Kollision brachte mit dem Vorbilde, das er benutzte. Nicht einmal „carnis resurrectionem“ citiert er mehr in solcher Form. Natürlich hat er dieses Glied in seinem Symbole gehabt. Wenn er davon redet, dass in der Kirche „hujus carnis nostrae resurrectio“ gepredigt werde, so liegt darin durchaus nicht, dass sein Text „hujus“ eingeschoben gehabt habe. Er kontrahiert auch hier Nicetas und erinnert sich auch des ihm bekannten Rufin. — Sofern das Symbol hier in Art. 3 die Participialkonstruktion aufweist, so ist das für uns das erste sichere Beispiel solcher Änderung von R. Ich erkläre mir das Eindringen der Participialkonstruktion in Art. 3 und 4³⁾ aus der Einwirkung der Tauffragen, die z. B. in Rom selbst (Sacr. Gelas.), aber auch anderwärts, den christologischen Passus zusammenzogen in: *Credis et in J. Chr. natum et passum?*

3. Kapitel.

Afrikanische Symbole.

1. Für Afrika, d. h. die Kirchenprovinz von Karthago¹⁾, haben wir den Ausgang zu nehmen von der Versicherung des Tertullian, dass seine Kirche mit der römischen die gleiche „Losung“ (*tessera* = symbo-

3) Weiter dringt sie aller Wahrscheinlichkeit nach nirgends.

1) Politisch wurde die Provinz Afrika unter Septimius Severus in zwei Provinzen zerlegt, Africa mit der Hauptstadt Carthago, Numidia mit der Hauptstadt Cirta. Später, unter Diocletian, trat gar eine Vierteilung ein, von Westen nach Osten geordnet:

1. Numidia, Hauptstadt Cirta,
2. Africa proconsularis oder Zeugitana, Hauptstadt Carthago,
3. Byzacium oder Provinz Valeria Byzacena, Hauptstadt Hadrumetum,
4. Tripolitana, Hauptstadt Tacapae (Gabes).

S. Marquardt, röm. Staatsverwaltung I², 464 ff. Kirchlich ist das Land stets wesentlich einheitlich gewesen unter Carthago als der einzigen Hauptstadt. Die politischen Provinzen gewannen zwar ihre besonderen „primates“, aber dieselben waren nicht notwendig die Bischöfe der Hauptstädte; sie waren auch dem Bischof von Carthago nicht gleichgestellt. Primas von Numidia war z. B. bei

lum) habe; vgl. de praescr. haer., cap. 36 (ed. Öhler): habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est . . . Videamus quid didicerit, docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis *contesserarit*.

Mehr oder minder vollständige Texte finden wir jedoch wieder, wie in Italien, erst c. 400. Nämlich zuerst bei Augustin: Sermo 215, in redditione symboli, wo doch wohl das Symbol von Hippo regius zu Tage tritt (opp. V, 949 ff.). Demnächst in einigen dem Augustin fälschlich beigelegten Sermonen oder Traktaten, deren Ort überhaupt nicht, deren Zeit nur im allgemeinen auf die Vandalenherrschaft (Arianismus), 429—533, bestimmt werden kann: a) de symbolo ad Catech., tract. II bis IV (tract. I ist der echte Augustinische, der oben S. 95 ff. behandelt wurde), Augustini opp. VI, 555 ff.; b) c. Judaeos, paganos et Arianos sermo de symbolo, ib. VIII, Append., 11 ff. Schliesslich bei Fulgentius von Ruspe † 533. Auf die Auslegung des Symbols in den Fragmenten aus der Schrift dieses letzteren Theologen „Libri X contra Fabianum Arianum“ hingewiesen zu haben, ist eines der vielen Verdienste Casparis; s. „das karthaginiens.-afrikan. Symbol nach Fulgentius von Ruspe“, II, 245 ff.; hier auch ein Abdruck der Auslegung selbst.²⁾ Möglicherweise giebt es auch noch andere Quellen für das afrikanische Symbol; doch müssen wir diese bis auf weiteres aus dem Spiele lassen.

2. Ein spezifisches Merkmal der afrikanischen Symbole ist die Erwähnung der sancta ecclesia zum Schlusse, also hinter der Erwähnung der remissio peccatorum etc. Es ist so wohl schon zur Zeit des Cyprian gewesen. Man nimmt insgemein an, dass er uns als das Schlusswort

Beginn der donatistischen Streitigkeiten Secundus von Tigisis. In der notitia provinciarum et civitatum Africae bei Victor von Vita, l. c. pag. 117 ss., erscheint an der Spitze der numidischen Bischöfe ein Felix Bercceritanus. Auch für die anderen Provinzen sind dort an erster Stelle Bischöfe, die nicht in der politischen Hauptstadt residieren, verzeichnet. Der Primas der Provinzen scheint nach irgend einem Gesichtspunkt (nach Wahl? nach dem Alter?) gewechselt zu haben. Carthago blieb der gemeinschaftliche ständige Metropolitensitz (übrigens ohne besonderen Titel). An der Wahl des Bischofs hier hatten alle Bischöfe der ursprünglich unter dem Namen Afrika zusammengefassten Provinzen dauernd Teil. (So war es wenigstens auch noch beim Beginne der donatistischen Wirren, und es deutet nichts darauf, dass es später anders geworden.) Bei Victor Vitensis sind als nach Carthago geladen auch die Bischöfe von Mauretania Caesariensis und Sitifensis bezeichnet. Dieselben sind sehr zahlreich; sie stellten sich oder standen anscheinend auch unter Carthago. (Übrigens ist die Forschung über die Organisation der afrikanischen Kirche noch nicht für abgeschlossen zu halten. Auch nicht durch A. Schwarze, Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit bes. Verwertung d. archäolog. Funde 1892, wo S. 18 bis 28 die Entwicklung der kirchlichen Provinzen nicht so gründlich, wie möglich ist, erörtert wird.) — Nachdem die Vandalen Afrika erobert hatten, wurden auch die Inseln Sardinien, Corsika, sowie die Balearen und Pithyusen kirchlich (wie politisch) mit Afrika verbunden. Auch die Bischöfe dieser Inseln erscheinen bei Victor von Vita a. a. O.

2) Caspari hat die Fragmente nicht entdeckt, aber für unseren Zweck zuerst nutzbar gemacht. Ediert wurden die Fragmente schon 1656 durch Chifflet; vergl. auch Max. bibl. Patrum, Lugd., IX, 275 ss.

ein „*per sanctam ecclesiam*“ kennen lehre. Vgl. Epist. 69,7 (ad Magnum, opp. Cypriani ed. Hartel I, S. 756): Quodsi aliquis illud opponit ut dicat, eandem Novatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare . . . ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisquis hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem; nam cum dicunt: „credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?“ mentiuntur interrogatione, quando non habeant ecclesiam. Vgl. Epist. 70,2 (ad Januarium etc., S. 768): sed et ipsa interrogatio quae fit in baptismo testis est veritatis; nam cum dicimus: „credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?“ intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari . . . Es ist hiernach doch nicht sicher, dass damals wirklich bereits das Symbol diesen Schluss gehabt habe. Möglich, dass nur erst die Tauf Fragen so formulirt waren.

Bei Augustin treffen wir in der That als Schluss des Symbols selbst „*per sanctam ecclesiam*“, S. 215, 9.

Was die übrigen Artikel des Symbols von Hippo Regius anlangt — denn dafür werden wir ja wohl dasjenige „afrikanische“ Symbol halten dürfen, welches Augustin in dem genannten Sermon, „in redditione symboli“, behandelt —, so ist für mehrere der präzise Wortlaut, besonders die Konstruktion, nicht auszumachen. Art. 1 hat ohne Zweifel mehrere Zusätze gehabt; es existiert kein Grund, irgend eines der Prädikate die S. 215, 2 angiebt, zu beanstanden. Danach hat derselbe gelautet: (Credo) in Deum Patrem omnipotentem, *universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem*. Sofort Art. 2 ist dann aber nicht ganz klar. Augustin kommt auf ihn zu sprechen mit der Wendung: „credimus et in filium ejus dominum nostrum Jesum Christum, Deum verum de Deo vero, Dei Patris filium Deum, sed non duos Deos“. Es ist klar, dass keine Bürgschaft für ein genaues Citat vorliegt. In § 4 setzt er abermals ein mit der Wendung: „Credimus ergo in Jesum Christum Dominum nostrum, natum de Spiritu sancto ex virgine Maria“. An dieser Stelle haben die Prädikate der Person Christi, die Art. 2 bilden, weder ganz denselben Wortlaut, noch ganz dieselbe Ordnung, wie an jener ersteren. Um uns vollends unsicher zu machen, ist zu bemerken, dass an ersterer Stelle der dogmatische Tomus des Konzils von 325 dem Augustin mit im Sinne zu liegen scheint: Das „Deum verum de Deo vero“ verrät das. Durch denselben könnte z. B. auch das Fehlen des „unicum“ vor „filium“ bedingt sein. Freilich citiert Augustin auch nicht etwa wörtlich nach diesem Tomus, denn dieser bietet: καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ etc. Dass das Symbol von Hippo Regius wirklich das „unicum“ nicht enthalten haben sollte, ist mir um so unwahrscheinlicher, als Augustin in einem anderen Sermon, wo er gelegentlich auf das „symbolum redditum“ zurückblickt, dieses Prädikat allerdings mit erwähnt, ja sogar betont; vgl. S. 57, 2: Filius Dei dominus noster, Jesus Christus docuit nos orationem et cum sit ipse dominus, sicut in symbolo accepistis et reddidistis, filius Dei *unicus*,

tamen noluit esse *unus* etc. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass Art. 2 in Hippo Regius ganz wie in R gelaute hat. Möglich ist freilich auch, dass wenigstens irgend eine Verschiebung der einzelnen Personprädikate Christi eingetreten war. Ob Art. 3 sich dann, wie nach dem mitgeteilten Wortlaute der Beziehung darauf in § 4 anzunehmen wäre, wirklich mit der Participialkonstruktion an Art. 2 angeschlossen und insofern sich von R unterschieden habe, ist durch nichts zu entscheiden. Hahn², § 30, hat Unrecht, das als feststehend hinzustellen.³) Das „*ex virgine M.*“, ist nicht zu beanstanden. Art. 4 lautet nach Hahn: „*Qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est*“. Es ist wieder mindestens unsicher, m. E. sogar unwahrscheinlich, dass der Artikel wirklich diesen Wortlaut gehabt habe. Hahn konstruiert offenbar nach § 6. Augustin geht hier, nachdem er de humilitate Christi genügend gehandelt, zu der „*potentia*“ desselben über, indem er denjenigen, der an ersterer vielleicht Anstoss genommen, mit dem tröstet, was das Symbol noch über Art. 4 hinaus sage: *accippe consolationem qui enim crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus est, tertia die resurrexit a mortuis*. Es ist klar, dass als Citat nur die letzten Worte gelten können. Die Weise, wie Art. 4 noch einmal berührt wird, hat ihre Bedingungen in der freien Gedankenentwicklung des Augustin. Es wäre hiernach nicht ausgeschlossen, dass Art. 4 gelaute habe, wie in R: *Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*. Auf dem sub P. P. liegt in dem Zusammenhange § 6 gar kein Nachdruck. Dagegen wohl auf *crucifixus* und *sepultus*. Dass Christus „gekreuzigt“ und „begraben“ worden, das ist in der That „*humilitas*“. Sieht man § 5 an, wo Art. 4 express zur Verhandlung steht, so gewährt er keine Entscheidung hinsichtlich des genauen Wortlauts dieses Artikels. Augustin geht hier davon aus, es möchte vielleicht noch als nicht viel erscheinen, dass Christus Mensch geworden. Aber er hat ja auch noch ganz etwas anderes für uns gethan: „*crucifixus insuper, mortuus et sepultus est*“. Als bald fährt Augustin fort: *Non credis? Dicis forte; quando hoc factum est? Audi quo tempore: sub Pontio Pilato*. In *significatione* tibi etiam nomen *judicis* positum est, ne vel de tempore dubitares. Crede ergo *Filium Dei „crucifixum sub Pontio Pilato et sepultum“*. Es ist hiernach als offene Frage zu behandeln, ob nicht vielleicht auch Art. 4 die Participialkonstruktion gehabt habe! Leidlich sicher kann man es nennen, dass „sub P. P.“ hinter „*crucifixus est*“ oder „*crucifixum*“ anzusetzen sei.⁴) Das Weitere ergibt, dass Art. 5—8 wörtlich mit R gestimmt hat, mit der Ausnahme, die als solche eine Regel ist, dass Art. 8 nicht unde, sondern *inde venturus est* etc. gelaute hat. (Es ist möglich, jedoch

3) Seine Konstruktion des Symbols nach S. 215 ist überhaupt voreilig. Aus § 3 entnimmt er: *Credimus et in Filium ejus, dominum nostrum Jesum Christum*, aus § 4 zunächst die Bestätigung dafür, dass Art. 2 wirklich mit „*Credimus et*“ angesetzt habe (R hat bloss „*Et*“), dann dass Art. 3 die Participialkonstruktion gehabt. Das alles ist, wie die kürzeste Überlegung zeigt, nichts weniger als sicher.

4) Dass das Symbol nicht etwa ein „*mortuus*“ aufgenommen habe, darf ohne Umstand präsumiert werden.

keineswegs sicher, dass Art. 7 gelautet hat: „sedet ad dexteram *Dei patris*.“) Art. 11 könnte (s. § 8 und 9, wo zweimal diese Stellung vorkommt) „*resurrectionem carnis*“ gelautet haben; sehr wahrscheinlich dünkt mich die Umstellung der Elemente in diesem Artikel nicht. „*Et vitam aeternam*“ dürfte als Einschiebsel nicht zu beanstanden sein. Das „*per sanctam ecclesiam*“ bezieht sich nach § 9 gleichmässig auf die *remissio pecc.*, die *resurrectio c.* und die *vita aet.* — es bildet danach sachlich einen selbständigen Artikel; insofern bleibt die Zahl der Artikel von R durch die Einschiebung des „*vitam aet.*“ unberührt. Es ist auch nach sonstigen Indicien bei Augustin klar, dass er dieses Stück als ein blosses ausdrückliches Interpretament zu „*c. resurrectionem*“ ansehe (vergl. oben S. 95 ff.).

3. Über das in den Pseudo-Augustinischen Traktaten ausgelegte Symbol ist zum Teil dasselbe zu sagen, wie über das von Augustin in S. 215 vorausgesetzte. Was den Text betrifft, den Hahn² § 31 zum Teil auf Grund von Hahn¹ angiebt, so kann man nur sehr warnen, denselben für einen wirklich verlässlichen zu erachten. Heurtley (S. 44) hat einen anderen konstituiert, und Caspari hat auch seine besondere Auffassung (s. III, 92, Anm. 174). Man kann zwar fast absolut sicher sagen, welche Stücke zu diesem Symbole gehört haben, aber die Form ist mehrfach ganz unbestimmbar. Der Art. 1 hat zweifellos Zusätze zu dem Wortlaute von R gehabt. Es kann auf Grund von tract. III, 3 (S. 570) verglichen mit tract. II, 6—10 angenommen werden, dass dieser Artikel so gelautet habe, wie Augustin ihn S. 215 hinstellt, nur dass statt regem saeculorum ein regem coelorum zu substituieren sein möchte.⁵⁾ Im christologischen Teil hat das Symbol, alle Stücke wie R, nicht mehr und nicht weniger. Hahn liest den Art. 2 als „*Credimus et in Filium ejus Jesum Christum*“. Das ist veranlasst durch II, 11 und III, 4. Aber der Redner ist lediglich durch antiarianisches Interesse beherrscht: Pater-Filius, beide gleicherweise Deus, das ist sein Thema. In II, 11 citierte er gar nicht Art. 2, sondern Art. 3: er will jetzt nur sagen, dass der Sohn Gottes Jesus Christus Mensch geworden sei; er knüpft bei Art. 2 nur noch an, wenn er nicht abrupt „*natum de Spiritu S. ex virgine M.*“ sagt, sondern anhebt: *Credimus in filium ejus J. Chr. natum etc.*“ Indem er alsbald fortfährt: *Hanc nativitatem incredule quid expavescis?* so zeigt er deutlich, dass Art. 2 für ihn erledigt ist. In III, 4 kann man eher ein

5) Hahn¹ beanstandete hier wie mit Bezug auf das Symbol in Augustins S. 215 (welch letzteren er für unecht, indess doch für die Auslegung eines afrikanischen, speziell des Symbols von Karthago hielt) die Zusätze; er erklärte sie für Interpretamente der Ausleger; s. S. 18 ff. Hahn² hat sich ihm hier mit Recht nicht angeschlossen, sondern Caspari, der (nach dem Vorgange bereits von Denzinger) diese Zusätze dem Symbol selbst vindiciert. Caspari glaubt, dass auch das Symbol der Traktate „*regem saeculorum*“ gehabt; s. II, S. 259 ff., speziell Anm. 15 u. 16. — Augustin benutzt, wie wir früher berührten, in S. 212 den nicht seinem persönlichen, sondern nur dem afrikanischen Symbole eigenen Zusatz zu Art. 1. Er reproduziert denselben hier doch nicht genau, sondern unter Rücksicht auf die von ihm schon beabsichtigten Antithesen in der Schilderung Christi. Dies gegen Caspari a. a. O. S. 262, Anm. 17.

Citat von Art. 2 sehen wollen. Aber hier greift der angegebene Gesichtspunkt des dogmatischen Interesses Platz. Es ist gar kein Grund vorhanden, zu glauben, dass Art. 2 anders gelauteet habe als in R.

Die grammatische Konstruktion von Artikel 3 und 4 ist mit einiger Wahrscheinlichkeit als participiale anzusehen (so dass Caspari Recht hätte). II, 11 bietet *natum etc.* in einem Zusammenhange, wo man wenigstens keinen Anlass hat, anzunehmen, dass der Redner nicht wörtlich citiere. III, 5 bietet als Überschrift „*crucifixum sub Pontio Pilato et sepultum*“; man sieht auch hier keinen Anlass ab, dem Citate zu misstrauen. Andererseits macht II, 15 doch wieder unsicher. Zurückblickend sagt der Redner: *exposuimus has tres sententias, quod natus sit de virgine Maria, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die a mortuis resurrexerit.* Der Redner ist unkontrollierbar, da er willkürlich ist. In IV, 5 setzt er als Überschrift hin „*crucifixi*“. Wie der Genitiv zu Stande gekommen ist, ist nicht zu sagen. Irgend eine vorhergehende Konstruktion mag dem Verfasser noch im Sinne liegen. Ähnliches mag auch sonst bei der Weise seines Citierens mitwirken. Ich will das Detail nicht mehr weiter durchgehen. Für sicher glaube ich annehmen zu können, dass Art. 6 nicht *ascendit*, sondern *assumptus est* gehabt hat. Der Zusatz *vitam aet.* ist auch nicht zu bezweifeln.⁶⁾ Zuletzt ist offenbar, dass die Erwähnung der Kirche den Schluss gebildet hat. Das sagt der Redner sogar stets ausdrücklich. Dass der Schluss gelauteet habe „*per sanctam ecclesiam*“ kann man gelten lassen, da es bei Augustin bezeugt ist, dass ein afrikanisches Symbol diesen Schluss gehabt, und da die Auslegung sich sachlich damit verträgt. Aus den Traktaten selbst würde man wohl kaum veranlasst werden, das zu mutmassen. „*Sanctam matrem ecclesiam*“ oder „*Sanctam ecclesiam matrem*“ könnte man auch und eher mutmassen. Zu glauben, dass das Symbol mit *Credimus* angehoben, eben dies dann in Art. 2 und Art. 3 wiederholt habe, wie Hahn annimmt, ist angesichts der Haltung des Redners gar kein Grund vorhanden. IV, 9 bietet er „*credo in Sp. S.*“ — das sieht noch ehesten wie ein „Citat“ aus.

Der *Sermo de symbolo contra Judaeos etc.*, der von den Benediktinern ebenfalls dem Augustin mit Recht abgesprochen ist, muss dasselbe Symbol auslegen, wie die so eben besprochenen. Ist er nicht von demselben Autor (eine Annahme, der m. E. nichts im Wege steht), so träfen sich die Citate einige Male so merkwürdig, dass wir noch nachträglich irre werden könnten, ob dies Symbol nicht wirklich in Art. 2 gehabt habe: „*Credimus et in Filium ejus J. Christum*“; denn wie tract. II, 11 (wo freilich „*et*“ fehlt) wird Art. 2 hier so citiert, übrigens in demselben Zusammenhange, dass der Redner auch hier im Übergange zu Art. 3 begriffen ist; s. cap. IX, a. a. O. S. 15. Vielleicht reicht die Annahme aus, dass der Redner an demselben Orte lebend, wie der Verfasser der drei tractatus de symbolo, diese letzteren kennt und benutzt.

6) Nach III, 12 kann man es vielleicht wahrscheinlich finden, dass das Symbol die Konstruktion hatte: „*carnis resurrectionem in vita aeterna*“. — Übrigens sei bemerkt, dass Art. 5 vielleicht das „*a mortuis*“ vor „*resurrexit*“ stellte (was nur vereinzelt sonst noch vorkommt; s. 3. Anhang, Anmerkg.). Die Ausdrucksweise II, 15 findet eine Bestätigung durch III, 6.

4. Die Schrift des Fulgentius hat das Interesse, dass sie uns ein zweifellos afrikanisches Symbol kennen lehrt, welches in seiner grammatischen Konstruktion von Art. 3 mit R stimmt. Caspari hat dasselbe so zusammengestellt, wie auch ich es ohne Beschwerde mir vorstellen kann (s. es so auch Hahn² § 32). Nicht aus der eigentlichen zusammenhängenden Erörterung des Symbols in Fragm. XXXVI ergibt sich die Übereinstimmung mit R auf dem erwähnten Punkte. Nach dieser würden wir vielmehr wieder zunächst an die Participialkonstruktion zu denken veranlasst. Allein Fragm. XXXII bietet ein unzweideutiges Citat (s. Caspari S. 256, Anm. 10): *Quod utique etiam sancti symboli tenor ostendit, ubi, cum dicitur „credo in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex virgine Maria“, ipsum utique quem „Dei filium“ dicimus, eundem quoque „natum de Spiritu sancto ex Maria virgine“ confitemur. Itaque cum dicimus „Jesum Christum filium ejus“ nativitatem divinitatis ostendimus, dicentes autem „natum de Spiritu S. ex virgine M“ nativitatem fatemur. . .* Ich habe die Sätze, die auf jenes eigentliche Citat folgen, absichtlich noch mitgeteilt, weil sie besonders gut zeigen, wie vorsichtig man sein muss, ehe man mit Sicherheit ein genaues Citat konstatieren darf.

Fulgentius bietet nur an jener einen Stelle denjenigen Wortlaut, der mit R übereinstimmt. Wiewohl er alsbald sein Citat repetiert, geht er bereits zu einem Wechsel der Konstruktion, der ihm das Citat handlicher macht, über. Es ist bemerkenswert, dass Fulgentius auch nur an jener einen Stelle zeigt, dass die Reihenfolge der Worte in Art. 2 mit R stimme. Nach der Auslegung in Fragm. XXXVI würde ein Unvorsichtiger vielleicht herleiten, dass dieser Artikel gelautet habe: „(Et in) Filium ejus unicum, dominum nostrum, Jesum Christum“. Wer genau erwägt, was Fulgentius hier sagt, kann freilich erkennen, dass er nicht berechtigt ist, diesen Schluss zu machen. Fulgentius schreibt (s. Caspari, S. 249): *Quapropter cum haec omnia commemorantur in Patre, in quo principaliter commendanda erat divina natura, sufficit filium ejus unicum dominum nostrum Jesum Christum deinde nominari, quandoquidem ipsi „unici filii“ vocabulo plena invenitur Patris et Filii naturalis significata communio. Der Nachdruck liegt darauf, dass das Symbol bloss von einem (einigen) „Sohne Gottes“ zu sprechen brauchte, dieses Wort nur aufzunehmen brauchte, um zu zeigen, wer Jesus Christus sei, nämlich dass er wesensgleich mit Gott sei. Natürlich musste hier eine Umstellung der Worte des Symbols eintreten. 7) Man sieht bei Fulgen-*

7) Der Fabianus, wider den Fulgentius seine Schrift richtet, hat das Taufsymboll für den Arianismus benutzt. Dieser Streitmethode, die wir in der explanatio symboli Ambrosii seu Maximi trafen, begegnen wir also hier abermals. Dass sie eine verbreitete gewesen sei, hat man Grund anzunehmen. Inaniter tibi visum est — schreibt Fulgentius (Caspari, S. 247) —, male intelligendo ad tuum sensum velle rectitudinem symboli retorquere et inde praescribere sanctae fidei catholicae, quia in symbolo non omnia dicta sunt de Filio, quae dicta de Patre; cum utique propterea plenitudo divinitatis, quantum oportebat, debuerit in origine commendari, quia non debuit aliter in prole cognosci. Fabian hat hiernach genau unter demselben Gesichtspunkte das Symbol — es handelt sich hier wieder um eines mit „Zusätzen“ in Art. 1! — für

tius, dass es sein gutes Recht hat, wenn ich oben für das Symbol von Hippo und für das in den tractatus ausgelegte offen hielt, dass es in Art. 2 und ebenso in der Konstruktion von Art. 3 mit R einfach übereinstimmt habe. Nur das „ex virgine Maria“ ist auch bei Fulgentius im Widerspruche mit R; diese Fassung scheint in Afrika allgemein gültig geworden zu sein. Nicht alle Einzelheiten von R sind bei Fulgentius zu konstatieren; so für Art. 4 das „sub P. P.“ nicht, desgl. für 5 das „a mortuis“ nicht. Art. 7 ist gar nicht zu belegen. Bemerkenswert ist, dass Fulgentius wieder „*ascendit in coelum*“ bietet. Wenn Art. 3 lautete: *qui natus est* etc., so muss auch Art. 4 die Enuntiativkonstruktion gehabt haben, ob unter Wiederholung von „*qui*“, ist freilich nicht auszumachen.

Dass Fulgentius ein afrikanisches Symbol auslegt (wohl das von Ruspe in der Provincia Byzacena), ist dadurch gesichert, dass er für Art. 1 genau dieselben Zusätze andeutet, die Augustin S. 215 voraussetzen lässt, und dass die Kirche zum Schlusse genannt ist. Ich be- anstande es durchaus nicht, dass der Schluss gelautet habe „per sanctam ecclesiam“. Allein ein Recht, das anzunehmen, hat man nur, weil Augustin diese Wendung als jedenfalls vorgekommen sichert und eine andere Schlussform nicht gesichert ist.⁸⁾ Fulgentius schreibt selbst nichts anderes als: Subjungitur autem et sancta ecclesia, ut agnoscatur, quae sit domus Dei conditoris, aeterna civitas redemptoris, sine cuius societate atque unitate remissio peccatorum non acquiritur et per resurrectionem carnis non ad aeternae vitae gaudia, sed ad aeternae mortis supplicia pervenitur.

Dass das Symbol des Fulgentius einen auf die „vita aet.“ bezüglichen Zusatz besessen, ist sicher; nicht sicher ist, wie derselbe eingefügt gewesen. Auch dass vor Art. 2 und Art. 9 das „Credo“ wiederholt wurde, scheint sicher und gestattet die Annahme, dass diese Wiederholung auch in dem von den tractatus ausgelegten Symbole (und alsdann wohl auch in dem von Hippo) vorkam.

1. Anhang.

Das Symbol des Tertullian.

Wer die Eigentümlichkeiten des in den Pseudo-Augustinischen tractatus zu Tage tretenden Symbols ansieht — die möglicherweise anzunehmenden, wie die Participialkonstruktion in Art. 3 u. 4, die sicheren, wie die Verwendung des Verbs *assumere* statt *ascendere* in Art. 7 —, findet sich an Tertullian erinnert. Ich beabsichtige, mich auf den Wortlaut des Symbols des Tertullian vorläufig nur in einem Anhang einzulassen, da zweierlei jeden Streit darüber erheblich einschränken muss: 1. seine ausdrückliche Erklärung, dass die „afrikanischen Gemeinden“ ihr Symbol aus Rom haben, s. oben S. 135; 2. die Erkenntnis, welche der flüchtigste Überblick über die Hauptstellen, an welchen er die regula fidei entwickelt, ergibt, dass sein Symbol in der That wohl alles das enthalten hat,

den Arianismus ausgebeutet, wie die Arianer in jener „*explanatio*“. Fulgentius argumentiert wider ihn in einer Weise, die an Nicetas erinnert.

8) S. jedoch 2. Anhang!

zum wenigsten, was der erste Artikel und besonders, was der christologische Passus von R bieten. Casparis ausführliche Untersuchung in der exkursartigen Anmerkung 122 zu seiner Abhandlung über das Symbol des Marcellus von Ancyra (III, S. 127 ff.) ergibt aber auch unzweifelhaft, dass alles, was der pneumatologische Passus von R enthält, zu Tertullians Symbol gehört habe. Caspari übersieht die Notiz, die Tertullian selbst über die Herkunft seines Symbols giebt, so dass seine Untersuchung den Charakter einer Bestätigung derselben erhält. S. für die Frage im allgemeinen sonst noch A. Harnacks Sammlung von Stellen, die das Symbol betreffen, aus sämtlichen Schriften Tertullians, Patr. apost. I, 2⁹, pag. 118 ss. (Hahn² § 4 bietet nur die zusammenhängenden Relationen der Glaubensregel bei Tertullian.) Ich bin auf Grund alles dessen nur veranlasst, die Form der Anspielungen auf das Symbol bei Tertullian zu beleuchten, und das kann kurz geschehen. Differenzen gegen den Wortlaut von R in Minutien beanstande ich nicht. Z. B. das „ex virgine Maria“, welches er meist in den von Harnack namhaft gemachten Stellen hat, mag weder nach seiten der Voranstellung des „virgo“, noch nach seiten der Verwendung der Präposition „ex“ in Frage zu stellen sein. „Ex“ virgine scheint eine beabsichtigte dogmatische Präcisierung des Gedankens gegenüber den Valentinianern, die ein „per“ virginem haben wollten, zu sein. S. darüber de carne Christi, cap. 20; adv. Valent. cap. 27. Eigentümlich ist, dass unter den Personprädikaten für Christus das „unicus“ vor „filius“ bei Tertullian stets fehlt. Das erklärt sich doch vielleicht bald. Die Hauptrelationen, in denen es allein auffallen kann, wenn ein Stück übergangen wird, haben meist (z. B. in de praescr. haeret. u. adv. Prax.) direkt antihäretische Tendenz und gehen daher von der „Einheit“ oder vielmehr „Einzigkeit“ Gottes aus. Es wird dann aber die *οἰκονομία* Gottes hervorgehoben, der zufolge auch noch von einem „Sohne“ Gottes gesprochen werden müsse. Indem Tertullian das Prädikat „unicus“ vorweg im allgemeinen für den christlichen Gott in Anspruch genommen, und indem er übrigens keinen Anlass hat, die Einzigkeit der Sohnschaft Christi noch besonders hervorzuheben, übergeht er beim zweiten Artikel dieses Stichwort, wie er beim ersten Artikel, wo er bloss den Gedanken des Einen Gottes als des Schöpfers des Alls als christlichen Grundgedanken hervorhebt, das Stichwort „pater“ auslässt. Will man aus letzterem des weiteren schliessen, dass sein Symbol auch das Prädikat „Vater“ für Gott habe vermissen lassen?¹⁾ Was ferner die Participialkonstruktion

1) Diesen Schluss will Zahn, D. apost. Symbolum, S. 27 ff., in der That gezogen wissen. Dabei werden die Relationen der Glaubensregel bei Irenaeus und bei den wider Noët Zeugnis ablegenden Presbytern von Smyrna mit verwendet. Ich habe es hier zunächst nur mit Tertullian zu thun und habe mir die Frage vorzulegen, ob seine Anspielungen auf ein Symbol sich vereinigen lassen mit seiner Anerkennung des „römischen“ Symbols, von welchem wir direkt nur diejenige Form kennen, die oben eben als Vergleichsmaßstab gehandhabt wird. Auffallend mag da immerhin das Eine und Andere bei Tertullian heissen, „unvereinbar“ mit dem in Betracht gezogenen Texte von R scheint mir nichts! Allein die bloss litterarischen Gesichtspunkte, zumal wenn man den betreffenden Schriftsteller isoliert nimmt (ich sehe mit Bewusstsein hier von allem, was sich aus einem Vergleich mit Irenaeus etc. vielleicht auch „wahrscheinlich“ oder wahrscheinlicher machen lasse, ab!), reichen nicht aus, um alle Seiten des Problems zu beleuchten. Zahn meint, bei Tertullian auf Spuren einer älteren Form des „römischen“ Symbols zu stossen, als diejenige, die wir uns gewöhnt haben die „altrömische“ zu nennen und die ja zunächst in pleno nicht früher bezeugt genannt werden kann, als für das 4. Jahrhundert. (S. Marcell; gerade er lässt merkwürdigerweise das „πατέρα“ auch vermissen; doch will Zahn darauf nur indirekt und mit Restriktionen Gewicht legen.) Nach S. 45, Anm. 1, will Zahn auch offen lassen, ob das-

betrifft, die Caspari zum Teil mit im Hinblick auf Tertullian für die späteren afrikanischen Symbole, speziell das in den tractatus, in Art. 3 u. 4 annehmen will, so hat es mit der Parallele hiefür bei Tertullian eine eigene Bewandnis. Nämlich Tertullian bringt in den zusammenhängenden Relationen meist den ganzen christologischen Passus in solcher Konstruktion vor, oder aber in einer Konstruktion des Accusativus cum infinitivo (in Abhängigkeit von einem verbum credendi), wobei ein Teil der Artikel eben im Infinitiv vorkommt, die anderen aber eigentümlich eingeschachtelt und unter voranstehende oder nachfolgende participialisch subsumiert sind. Das ist nun einmal sein schriftstellerisches Belieben. Es lässt sich daraus für die wirkliche Konstruktion seines Symbols entweder gar nichts schliessen oder füglich auch, dass alle Artikel bis hin zu einem „inde venturum iudicare vivos et mortuos“ participialisch konstruiert gewesen wären. Aus der Konstruktion nun, die er anwendet, (und dieselbe ist wohl durchweg aus seinem Streben nach drastischer Kürze zu erklären), leiten sich z. B. auch die Wendungen bei Tertullian her, die sich mit dem „assumptus“ für Art. 6 in den Pseudo-Augustinischen Traktaten treffen. Soviel ich sehe, verwendet Tertullian das Verb *assumere* nie. Wohl aber z. B. *adv. Prax. 2 resumere*. Ferner *de velandis virg. cap. 1: recipere; de praescr. haer. 13: eripere*. Aber was sollte er machen, wenn er Art. 6 nun einmal participialisch ausdrücken wollte? Von „ascendere“ giebt es kein Part. perf. Wollte er den Gedanken der Himmelfahrt durch ein Particip dieser Art, welches zugleich eine Selbstthätigkeit Jesu ausdrückte, bezeichnen, so hätte ihm allenfalls „profectus“ zur Verfügung gestanden. Es kann gewiss ein Zufall sein, dass er diesen Ausdruck nie gewählt hat. Die Unstetigkeit seiner Ausdrücke zeigt, dass er in seinem Symbole vermutlich keinen passiven Ausdruck hatte, und dann wird er eben „ascendit“ gehabt haben, was bei ihm zur Bezeichnung der Himmelfahrt auch keineswegs fehlt. S. z. B. *adv. Prax. 30.*²⁾ Seine Participialkonstruktionen be-

jenige „römische“ Symbol, welches Tertullian voraussetzt, nicht auch in Art. 2 das Prädikat *μονογενής* (*υἱός*) noch habe vermessen lassen. Er ist hier doch erheblich minder sicher, als mit Bezug auf *πατήρ* in Art. 1 (wobei er noch ferner, wie ich schon S. 29 erwähnte, eine Markierung der „Einzigkeit“ Gottes in diesem Artikel voraussetzt: auch nach Tertullian, Irenaeus etc.). Ich habe oben S. 76 Anm. 30 ausgesprochen, dass ich selbst für möglich halte, dass das römische Symbol ursprünglich einen etwas anderen Wortlaut gehabt habe, als wir ihn „diplomatisch“ fixieren können. Diese Anmerkung findet man an der entsprechenden Stelle meines Programms noch nicht; doch konstatiere ich, dass ich sie meinem Manuskripte bereits zugesetzt hatte, ehe ich Zahns neueste Schrift kennen lernte; sie drückt einen Gedanken aus, den ich auch im Programm hätte äussern können. Also ich sehe keinerlei Bedrohung meiner allgemeinen Auffassung von R darin, wenn Zahn nach Tertullian u. a. einen etwas anderen Wortlaut desselben meint konjizieren zu können, als den oben zunächst vorausgesetzten. Ich werde auf Zahns Hypothesen zurückkommen. Zwingend kann ich sie für Tertullian in dem Masse, als ich vorläufig überhaupt die Frage behandle, nicht erachten. Anders ausgedrückt: die Rechnung des Ganzen darf nach literarischen Gesichtspunkten auch so aufgestellt werden, dass Tertullian als ein Zeuge für den Text von R, der im 4. Jahrhundert auftritt, angenommen wird!

2) Hier kann es freilich durch den beabsichtigten Kontrast zur Hadesfahrt veranlasst sein: *Filius ascendit in superiora coelorum qui et descendit in inferiora terrae* . . . Doch braucht man so wenig skeptisch zu sein, wie mit Bezug auf das alsbald folgende (*hic*) *sedet ad dexteram patris*. Auch hier könnte ja an sich der Kontrast der darangeschlossenen Worte („non pater ad suam“) die Konstruktion bedingen und bloss der Schein entstanden sein, als ob T.'s Symbol mit R in Art. 7 wörtlich übereinkomme. Aber man ist in der Lage, durch *de praescr.*

dingen auch, dass er den Artikel von der Auferstehung öfters passivisch ausdrückt, indem es von resurgere eben auch kein Part. perf. giebt. So wählt er „resuscitatus“. Kommt der Artikel in den Infinitiv zu stehen, so tritt richtig „resurrexisse“ ein. Und die Stellung der Elemente z. B. in de vel. virg. 1 „*tertia die resuscitatum a mortuis*“ zeigt doch das römische Urbild deutlich. — Die Schrift de virg. vel. ist zuerst griechisch von Tertullian herausgegeben worden (s. cap. 1), und es ist nicht unmöglich, dass der lateinische Text nur eine wörtliche Übersetzung des griechischen ist. Wie Caspari (s. III, S. 458 ff.) bereits bemerkt hat, erinnert die Participialkonstruktion der Reproduktion des Symbols hier, cap. 1, ausdrücklich an die Konstruktion des griechischen Textes von R! Sehr möglich, ja ganz absolut wahrscheinlich, dass Tertullian auch diesen Text von R gekannt hat. Ist er doch selbst — wahrscheinlich (s. Caspari a. a. O. S. 348) — in Rom getauft worden und sogar Presbyter dort gewesen. Caspari ist geneigt, zu glauben, dass Tertullian überhaupt den griechischen römischen Text als persönliches Taufsymbol betrachtet habe. Das anzunehmen, ist doch kein Grund vorhanden. Man kann an der Relation in der Schrift de virg. vel. in gewisser Weise die Probe machen. Vorausgesetzt, dass hier eine wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen vorliege, so führt der Text hier immerhin nicht auf eine spezielle Bezugnahme auf den griechischen Text von R als eine Autorität: „*resuscitatum a mortuis*“ weist nicht unmittelbar auf *ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν*, sondern auf *ἐγερθέντα ἐκ ν.* hin, ferner „*receptum in coelis*“ nicht auf *ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς*, sondern auf *ἀναληφθέντα εἰς τ. οὐρ.* Nun ist freilich andererseits richtig, dass man keine zwingenden Rückschlüsse hier veranstalten kann. Gesetzt, selbst im griechischen Originale jener Schrift hätte *ἀναστάντα* und *ἀναβάντα* gestanden, so konnte die lateinische Übersetzung, wenn sie die Participialkonstruktion wahren wollte, doch nur zu einer passivischen Ausdrucksweise greifen. Allein es ist danach offenbar auch wenigstens keine Möglichkeit vorhanden, irgendwie zu behaupten, Tertullian habe im griechischen Texte *ἀναστάντα* und *ἀναβάντα* gehabt. So steht die Annahme, dass der griechische Text von R sein persönliches Symbol gewesen, als solche in der Luft! Er wird diesen Text so gut wie sicher gekannt haben. Allein es ist durch nichts gewährleistet, dass er ihm im einzelnen im besonderen Masse geläufig oder gar vor dem lateinischen Autorität war.³⁾

haer. 13, de virg. vel. 1, adv. Prax. 2 zu beweisen, dass der „Schein“ nicht trüge!

3) Wenn man Tertullians Andeutungen über den Inhalt der regula fidei (d. h. des Symbols) ansieht, begegnet man wiederholt Wendungen, die an die später nachweisbare forma africana erinnern. Ich habe das im Eingange berührt, will jedoch darauf noch kurz zu sprechen kommen, da manches frappant ist und doch nicht nur die Pseudo-Aug. Sermonen in Betracht kommen. Ob nicht die auch bei Augustin und Fulgentius zu Tage tretenden Besonderheiten schon zum Teil in die Zeit des Tertullian oder gar vor die Zeit desselben zurückreichen? Man braucht darin noch keine Bedrohung des Gedankens, dass die Kirche von Karthago R recipiert habe, zu erblicken, man müsste nur annehmen, dass diese Kirche vielleicht schon bei der Reception selbst einige Artikel deutlicher gemacht habe. Ich lege kein Gewicht auf das schon bei Tertullian wahrscheinlich vorauszusetzende „ex virgine Maria“. Mit Bezug auf das „per sanctam ecclesiam“ sehe ich keinen bestimmten Anhalt, um bei Tertullian schon vorauszusetzen, was wir später finden. (Jedenfalls werden wir erst in einem anderen Zusammenhang dieser Frage näher treten können.) Ich denke aber an die Zusätze in Art. 1! Vergl. de praescr. haer., 13: *unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit*, ib. 36: *unum Deum . . . creatorem universitatis . . .* [Aug., Pseud-Aug., Fulg.: *universorum creatorem*];

2. Anhang.

Über das Symbol des Vigilius von Thapsus.

Von J. Bianchini wurde, Verona 1732, unter dem Titel: „Enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum“ eine handschriftlich dem Athanasius zugelegte, diesem Theologen freilich unzweifelhaft nicht gehörige, (in originalem Latein verfasste), Symbolauslegung herausgegeben, die er geneigt war dem Vigilius von Thapsus zuzuschreiben. Das Symbol hier ist nicht ohne Interesse. Der Autor geht schrittweise vor, so, dass er sogar die einzelnen Teilstücke des Symbols für sich citiert und bespricht. Er citiert und bespricht zuerst „credo in Deum“ (er bespricht hier eigentlich nur das „credo“), dann „Credo in Deum patrem“, dann „credo in Deum patrem omnipotentem“. Insofern scheint die besondere Gewähr gegeben, dass er uns sein Symbol Silbe für Silbe kennen lehrt. Hahn² bietet danach § 41 das Richtige, indem er die mitgeteilten Stücke einfach zusammenstellt.¹) Hinter dem soeben zuletzt erwähnten Citat tritt eine Lücke in dem Manuskripte ein. Erst mit „ex Maria virgine“ beginnt die Handschrift wieder. Bianchini giebt an, dass zwei Membrane des Codex fehlen. Da die Auslegung knapp ist, könnte wohl mehr zu fehlen scheinen, als was eine Auslegung von „omnipotentem“ und von Art. 2—3a forderte. Man könnte also, wenn man sonst Grund findet auf ein afrikanisches Symbol zu raten, glauben, dass Art. 1 vielleicht alle die „Zusätze“ gehabt, welche wir oben bei den zweifellos afrikanischen Exemplaren konstatiert haben. Auf der anderen Seite ergibt doch zumal Art. 2, wenn er auch so ins einzelne zerlegt war, wie Art. 1, so viel Stoff, dass man in Gedanken auch damit die fehlenden Membrane füllen kann. „Afrikanisch“ mutet einen an dem Symbole nun die Art an, wie von der Kirche gehandelt wird. Die Enarratio schliesst nämlich: Subjungitur denique „in sanctam matrem ecclesiam“, ut illa una ecclesia sancta apud nos habeatur et mater quam in apostolis domini doctrina constituit. Amen. Explicit. Dass die Enarratio mit der Erwähnung der Kirche schliesst, scheint

ferner Apolog. 17: quod colimus Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum . . . de nihilo expressit . . . Invisibilis est . . . incomprehensibilis . . . inaestimabilis [Aug., Fulg. regem saeculorum, immortalem et invisibilem].

Wenn man die Passio Sanctorum Scilitanorum im griechischen Texte ansieht, so können auch einige Ausdrücke auffallen (es ist für sicher anzusehen, dass das Martyrium auf 180 anzusetzen ist). Speratus nennt den Gott, dem die Christen dienen: θεός ἡμῶν καὶ βασιλεὺς, hernach sagt er: λατρεύω τῷ . . . θεῷ ὃν οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων τεθεάται. Cittinus sagt aus: ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν ἕτερον ὃν φοβηθῶμεν εἰ μὴ κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικοῦντα [Pseud.-Aug.: regem coelorum]. Der in den Acta Bollandiana VIII (1889) zuerst edierte, dann von Armitage Robinson 1891 in voller Unabhängigkeit nach anderen Handschriften mitgeteilte lateinische Text, der unverkennbar der Urtext ist und unmittelbar den Akten entstammen dürfte (s. darüber auch Zahn, Gesch. d. neust. Kanons II, 1892, S. 992 ff.), bietet an der ersten Stelle die Bezeichnung Gottes als „imperator“ (mit dem Zusatze „noster“). Hier entsteht doch deutlich der Eindruck, dass der Ausdruck des Speratus durch eine Rücksicht auf den Kaiser bedingt sei. Auch sonst scheint es näher zu liegen, in dem speziellen Zusammenhange den Anlass für die besondere Ausdrucksweise der Angeklagten zu erkennen, als etwa in ihrem Symbol. Vergl. die beiden Texte der Passio in „Texts and studies“, edited bei A. Robinson I, 2.

1) Er hat zuerst seit Walch die Enarratio selbst wieder angesehen. Hahn¹ und Heurtley begnügten sich mit Walchs nicht ganz genauen Angaben.

sicher. Mehr als das „Amen. Explicit“ spricht dafür das „subjungitur denique“. Allein es ist doch höchst sonderbar, dass dieselbe von der „remissio pecc.“ und der „c. resurrectio“ überhaupt nicht handelt! Ob in der Handschrift etwas fehlt? Bianchini deutet das nicht an. Beginnt eine neue Membrane mit dem „Subjungitur“? Wenn das der Fall, so könnte ja wohl eine ausgefallen sein. Wenn das „subjungitur“ mitten auf einer Seite sich findet, müsste man wohl gelten lassen, dass der Verfasser mit der Erwähnung der Kirche geschlossen habe. Oder könnte man nicht auch dann denken, dass nur der Abschreiber (der Codex soll aus dem 7. Jahrhundert sein) hier aufgehört, vielleicht bereits einen verstümmelten Text vor sich gehabt und seinerseits erst das „denique“ eingeschaltet habe, um der Enarratio wenigstens den Schein der Fertigkeit zu geben? Hahn schreibt, Anm. 140: „Dass das Symbol mit den Worten in sanctam matrem ecclesiam geschlossen habe, macht die Auslegung wenn nicht gewiss, doch sehr wahrscheinlich“. Der Zweifel, den er andeutet, regt sich bei mir stärker. Man hat ja expositiones symboli, welche einzelne Artikel einfach überschlagen. Zuweilen erkennt man gar keinen Grund der Überschlagung. Aber da pflegt die Auslegung des Details überhaupt eine summarische zu sein. Unser Verfasser ist knapp, aber gerade genau und sorgfältig. Man könnte geltend machen, dass der Autor der Enarratio lediglich trinitarisch-christologisch interessiert scheine und deshalb nicht mehr von dem Symbole behandle, als was die Trinitäts- und Incarnationslehre beleuchtet. Allein dieser Auffassung widerspricht die Art und Weise, wie er die Einzelheiten des Symbols isoliert und Stück für Stück behandelt. Es ist ihm doch nicht um eine kompendiarische Entwicklung der dogmatischen Theorie über Gott und Christus zu thun, sondern um den Symbolgehalt als solchen. Aber auch wenn ihm wirklich nur daran lag, das orthodoxe trinitarisch-christologische Dogma durch das Symbol zu begründen, so reicht das nicht ganz, um sein Verfahren zu erklären. Er bricht doch eben nicht ohne weiteres ab. Wollte er nur rasch zum Schlusse kommen, so konnte er doch auch kurz, wie er die Kirche behandelte, selbst wenn diese wirklich am Ende des Symbols zur Erwähnung kam, er also mit der Beleuchtung des von ihr handelnden Artikels das Symbol selbst zu Ende brachte, der Artikel von der Sündenvergebung und Auferstehung gedenken. Woher die planlose Flüchtigkeit nach der vorher bethätigten Penibilität? Wenn man alles erwägt, wird man kaum zweifeln, dass die Enarratio in der That auch gegen Ende nicht vollständig sei. Dann aber fällt auch alle Zuversicht dazu, dass das in ihr ausgelegte Symbol der Kirche im letzten Artikel Erwähnung gethan, weg. Man kann das „denique“ auch bei dem Autor selbst verstehen, ohne genötigt zu sein, zu denken, dass die Kirche in seinem Sinne den letzten Artikel bilde. Gesetzt, dass er wirklich als Theolog nur für die trinitarisch-christologischen Probleme interessiert war, so dass er nach Absolvierung des Artikels vom h. Geiste Eile hatte, fertig zu werden, so konnte er schreiben: „Angefügt ist schliesslich: „in sanctam matrem ecclesiam“ . . . ; „remissionem pecc.“ . . . ; „c. resurrectionem“. Wir können uns in solchem Falle durch die Art der Interpunktion helfen. Aber auch ohne solche äussere Verdeutlichung könnte es verständlich sein, dass das „denique“ sich auf den ganzen Schluss des Symbols, der freilich noch mehr als den zuerst genannten Artikel befasste, beziehe.

In dem Masse als man Zweifel hegen darf, dass das Symbol der Enarratio mit dem Artikel über die Kirche geschlossen habe, hat man allen unmittelbaren Anlass verloren, dasselbe für afrikanisch zu halten. Es wäre im Falle, dass jene Zweifel nicht bestünden, interessant, sofern es uns bestätigte, dass es Symbole gab, die zum Schlusse, wie wir schon fast mutmassten, wirklich „sanctam matrem ecclesiam“ lauteten.

Hätte man trotz jener Zweifel guten Grund, den Verfasser der Enarratio für einen afrikanischen Theologen, etwa den Vigilius, zu halten und demzufolge das

Symbol desselben nach Afrika zu versetzen, so wäre es vollends von Bedeutung. Es stünde R näher als irgend ein anderes afrikanisches Symbol (welches uns bekannt)!

Art. 4 lautet hier genau wie in R: „qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus“.

Seit dem Aquilejense Rufini ist dieses das erste Symbol, welches wieder „descendit ad inferna“ aufweist. Hier ist dieser Zusatz nicht des Charakters eines eigenen Artikels entkleidet, wie wir dies für das Aquilejense konstatieren konnten. Die Auslegung gewinnt ihm auch eine besondere Bedeutung ab. („Desc. ad inf.“ Ne in Filio Dei, Deo pleno, dubitaretur fuisse hominis plenitudo, insinuat nobis descendisse ad inferna confessio: vacaret enim tanti mysterii gratia, si caro solum inanima, id est quae animam non haberet, cruci fuisset affixa etc.) Vielleicht ist es nun nicht ohne Bedeutung, wenn das Glied von der Wiederkunft lautet: „indevnturus iudicaturus de vivis et mortuis“. Indem hier das „est“ fehlt, kann dieses Glied mit dem vorhergehenden „sedet ad dexteram patris“ zu einem Artikel zusammengezogen werden. Dann wäre doch die Zwölfzahl der Artikel gewahrt! Da nicht nur das „est“ ausgestossen, sondern auch in den anderen Worten das, was R in 8 bietet, einermassen verändert ist, ist es vielleicht nicht grundlos, die Absicht einer Kombination dieses Stückes mit dem vorangehenden zu mutmassen. Das „est“ hinter „venturus“ fehlt freilich gar nicht selten (wiewohl wahrscheinlich erheblich seltener, als nach den „Texten“ bei Hahn² anzunehmen wäre). Es wäre gewiss irrig, jedesmal die Absicht anzunehmen, den Artikel von der Wiederkunft seines selbständigen Charakters zu entkleiden.

Das Symbol hat in 5: die tertio; diese Stellung der Worte ist sehr selten, wenn nicht singulär.

Wie steht es denn nun mit der Mutmassung des Bianchini, dass die Enarratio von Vigilus von Thapsus herrühren möchte? Bekanntlich ist dieser letztere Theolog je länger je mehr mit Schriften belehnt worden.²⁾ Nachdem man einmal begriffen, dass die unter dem Namen eines „Vigilius“ herausgegebene Schrift c. Eutychetem libri V unmöglich dem Vigilus von Trient, dagegen nach aller Wahrscheinlichkeit dem bei Victor von Vita in der „notitia“, deren wir S. 135 (vgl. 121, Anm. 28) gedachten, bezuzeugten (allerdings auch nur hier in der Litteratur genannten) Vigilus von Thapsus in der Provincia Byzacena gehöre, ist diesem Theologen sicher mit Recht auch eine „disputatio Athanasii cum Arrio coram Probo iudice“ resp. auch deren weitläufigere Bearbeitung: „altercatio S. Athanasii episcopi contra Arrium, Sabellium vel Photinum haereticos“ zugeschrieben, denn „Vigilius“ bezeugt sich selbst c. Eutych. V 2 als Verfasser einer Schrift, die mit jener identifiziert werden muss. Daraus war weiter abzuleiten, dass eine unter dem Namen des „Idacius“ erhaltene Schrift c. Varimadum (Marivadum) Arianum ihm gehöre. Noch andere wurden ihm durch die Benediktiner aus der Unmenge der Pseudo-Augustinischen Werke zugelegt. Besonderer Streit erhielt sich darüber, ob ihm auch ein Werk de trinitate libri XII, welches dem Athanasius handschriftlich beigelegt ist, gehöre, resp. wie weit es ihm gehöre. Bianchini glaubte in der Enarratio ein zu diesem letzteren Werke gehöriges Fragment zu erkennen. An und für sich würde es nicht auffallen, wenn dieses Werk, welches wenig einheitlich veranlagt ist³⁾, auch

2) S. den Art. von H. Schmidt, PRE³ XVI, 469 ff., wo übrigens die „altercatio cum Pascentio“ vergessen ist. Auch die von Chifflet dem Vigilus vindizierte Schrift „de fide contra Palladium“, die ich jedoch selbst nicht kenne, wird nicht berührt.

3) Ich habe leider die Ausgabe der Werke des Vigilus, die Chifflet veranstaltete, nicht zur Hand und muss mich zum Teil mit den Texten in der Max.

eine solche Enarratio in symbolum enthalten hätte. Der Hauptanlass für Bianchini, seine Vermutung zu fassen, war der Umstand, dass die Enarratio zwischen zwei Stücken jener libri de trinitate von ihm gefunden wurde. Auch Spezialitäten der Ausdrucks- und Denkweise stimmen zu Vigilius. Allein mir scheint doch ein Umstand bereits auszureichen, um die Autorschaft dieses Theologen auszuschliessen, das ist der, dass der Autor der Enarratio den Taufbefehl Matth. 28, 19 nach einer anderen Fassung benutzt, als Vigilius (nicht nur in den ll. de trinit., sondern überhaupt stets).⁴⁾ Ersterer recitiert denselben (nach der Itala?): *Itē baptizate gentes unguentes eas in nomine Patris etc.* (s. Bianchini, S. 39). Vigilius benutzt die Vulgata mit dem Texte: *Euntes baptizate*, oder: *ite baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Sp. S.*

Speziell in den ll. de trinitate spielt der Taufbefehl als das admirabile regaleque decretum, in welchem das Geheimnis der Trinität besonders deutlich ausgesprochen ist, sofern die drei Personen „unitum deitatis nomen“ tragen, eine grosse Rolle. Ja VII init. (S. 789, A) sind sogar die einzelnen Worte des Taufbefehls gezählt; es sind zwölf. Das bestätigt noch eigens, dass der Verfasser mit Bewusstsein gerade die Lesart vertritt, die wir bei ihm finden: *Sane non sumus aemuli in sacramento divino celando; magis hortamur ut in viam benedictionis uniter ingredientiētes inveniamur.* Unde prius nobis maxima cura fuit docendi de tam admirabili regalique decreto, in quo omnibus gentibus praemium vitae aeternae promittitur, dicente domino: „*Euntes baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*“ Vere in hoc satis admiror et in stupore mentis diutius intentus collaudo tantam sacratissimae trinitatis gloriam in duodecim penitus verbis distinctionum vel syllabis breviter fuisse expositam. Die Lesart, welche die Enarratio befolgt, enthält dreizehn Worte!

Wird man jedenfalls darauf zu verzichten haben, in dem Symbole der Enarratio dasjenige des Vigilius von Thapsus zu erblicken (eine Mutmassung, freilich nicht über den Verfasser, aber vielleicht die Heimat dieser Enarratio resp. ihres Symbols werde ich weiter unten im 5. Kapitel, Anm. 1, noch äussern), so kann man fragen, ob dieser Theolog uns nicht sonst Anhalte zur Feststellung seines Symboles gewährt. Man hat diese Frage ja im Grunde bei jedem Schriftsteller der alten Kirche aufzuwerfen. Sie mit Bezug auf Vigilius speziell zu stellen, sind wir noch dadurch veranlasst, einmal, dass die ll. de trinit. eine ausführliche private Bekenntnisformel enthalten, die darauf angesehen werden kann, was sie wohl an Gemeindegewand als etwaigen Grundstock verrate, sodann, weil schon seit lange eine Äusserung, die im zwölften Buche des genannten Werkes vorkommt, bemerkt und zu einer Behauptung über das Symbol des Vigilius ausgebeutet worden ist. Was das Erstere betrifft, so ist in der Ausgabe der Bibl. max. als „de trinit. liber IX“ ein „libellus fidei ad Theophilum“ mitgeteilt, der sehr verbreitet gewesen sein muss und unter den verschiedensten Namen auftritt. Hahn⁵⁾ hat diese Formel unter denjenigen, die dem Damasus zugeschrieben werden, mitgeteilt; s. § 128. Ich gehe darüber hier kurz hinweg. Es ist kein Gedanke daran, dass Vigilius diese Formeln geschaffen habe. Im günstigsten Falle hat er sie selbst dem Werke de trinitate einverleibt. Ich halte diese Formel für ein Elaborat des Phoebadius von Aginnum und werde noch darauf zurückkommen.⁵⁾ Das

bibl. patr. VIII behelfen. Für die libri de trinitate sind Montfaucons kritische Erwägungen (opp. Athanasii II, 601 ff.) sehr zu beachten.

4) Vergl. libr. de trinit. I, Bibl. l. c. 773 H, 775 D; II, 777 F; IV, 782 D; VII, 789 A u. E; X, 792 F; C. Eutyech. II, 2, S. 725 H; C. Arrium I, 5, S. 745 F; II, 13, 752 C; C. Arrium, Sabell. et Phot. I, 753 H; II, 37, 767 H; 43, 769 C; III, 9, 772 E; (C. Varimad., Bibl. magna ed. de la Bigne IV, 630 F).

5) Ich mache nebenbei darauf aufmerksam, dass die „expositio fidei catholicae

Andere anlangend, so entnimmt noch Lumby, the history of the Creeds, 3. ed., S. 117 aus de trinit. XII, dass Vigilius ein Taufsymbol verrate, welches gar nichts als ein Bekenntnis zur Trinität enthalte. Die Stelle lautet (a. a. O. 799, F, G): . . . illa magna et beata confessio fidei, immo ipsa fides Sanctorum, et testamentum quod disposuimus ad Patrem, Filium et Sp. S., ad sacrum lavacrum regenerationis venientes, confessi sic: „Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium ejus unigenitum et in Spiritum sanctum“. Hahn¹ hat diese Stelle auch notiert (S. 43, Anm.), fügt aber hinzu: „für eine vollständige Formel haben dieses dem Zwecke seiner Schrift entsprechende Exzerpt aus dem Taufbekenntnis nur die halten können, welche es nicht in dem Zusammenhange der Abhandlung des Vigilius gelesen haben“. In der That es ist ganz glaubhaft, dass wir es hier mit einer ad hoc kontrahierten Formel zu thun haben. Ich habe noch einen speziellen Grund, sie dem Vigilius auch in diesem Sinne nicht zuzuschreiben. Neben anderen Anständen, die das 12. Buch bietet, ist nicht der geringste, dass es (allein) eine andere Form des Taufbefehls aufweist, als Vigilius sie in seinen zweifellos echten Werken benutzt; nämlich er citiert denselben in der Form: Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris etc. (799 F u. 803 D).⁶)

Ich komme schliesslich dazu, die sicheren Werke des Vigilius einmal darauf anzusehen, ob sie Andeutungen über das Symbol bergen. Schon berührt haben wir die Bemerkung hinsichtlich des Symbols von Rom und des allgemeinen Verhältnisses zwischen den Taufsymbolen, c. Eutyh. IV, 1 (s. oben S. 79). Noch nicht bemerkt ist, dass Vigilius ib. cap. 17, S. 734 B bezeugt, „in simbolo“ bekennen wir „carnis resurrectionem, non animae“. Leider ergiebt das Werk sonst nichts, als dass „symboli auctoritas“ zwingt, „dominum passum“ zu bekennen, II, 8, S. 747 B. Nach dem Zusammenhange ist daraus nicht zu schliessen, dass das Symbol des Vigilius in Art. 4 ein „passum“ enthalten habe.⁷) — Aus den Dialogen zwischen Athanasius und Arius etc. ist nur zu entnehmen, dass Vigilius als „authenticum symbolum“ dasjenige, „quod apostoli tradiderunt“, ansieht und dass die Arianer zu Art. 1 die Zusätze „innascibilem“ und „impassibilem“ (vielleicht auch noch andere) gemacht haben. Vigilius lässt den Athanasius dem Arius, der das „homousion“ beanstandet, weil es nicht biblisch sei, aus dem Verfahren seiner eigenen Leute, sofern sie jene unbiblischen Ausdrücke in dem Symbole einge-

ad Theophilum“, welche das 10. Buch nach der Zählung in der Bibl. max. eröffnet, zum grossen Teile wörtlich aus des Nicetas Traktat „de ratione fidei“ herübergenommen ist, vergl. Bibl., 791, E—G mit Mai, a. a. O. S. 317 f. (Ob Mai diese Stelle an dem von Caspari, Alte etc. Quellen, 301, Anm. 65 vermerkten Orte notiert hat, vermag ich nicht zu sagen; ich habe, wie ich S. 114, Anm. 16 schon sagte, das hier in Betracht kommende Werk von Mai leider nicht kennen gelernt.)

6) Merkwürdig ist an der Form, wie das Symbol recitiert wird, das „unigenitum“ (statt „unicum“). Es führt mich zu weit und ist auch hier gleichgültig, zu untersuchen, ob dieses 12. Buch vielleicht sich als eine Übersetzung aus dem Griechischen qualifiziert?! — Montfaucon glaubt dieses 12. Buch für Athanasius in Anspruch nehmen zu dürfen.

7) Man wolle auch aus II, 9 nicht schliessen, dass dasselbe ein „descendit ad infernum“ enthalten habe. Die allgemeine Erwähnung des descensus ad inferos, selbst in einem Zusammenhange, wo über das Symbol geredet wird (das ist hier doch nur sehr unbestimmt der Fall), beweist gar nichts, da der Gedanke dieses descensus den alten Theologen absolut geläufig ist. — Aus III, 2, S. 728 B kann abgeleitet werden, dass Vigilius es als Symbollehre ansieht, dass der Sohn Gottes „de Virgine natus“ sei. Denn der „rectior fidei catholicae trames“, der hier geltend gemacht wird, ist anscheinend das alte, dem Nicaenum voranliegende Symbol.

schaltet hätten, die Schlinge winden. S. C. Arrium I, 12, 747 und ebenso C. Arrium, Sabell. et Photinum I, 21, 758.⁸⁾ — Die altercatio cum Pascentio, wo Augustin mit diesem Arianer, praesente Laurentio iudice, kolloquiert (opp. Augustini, II, App. S. 40 ff.), wenn wirklich dem Vigilus gehörig, wie die Benediktiner meinen, ist nur interessant, weil sie wieder verrät, dass die Arianer Zusätze zum Taufsymbolum gemacht haben.⁹⁾ — Die Schrift „C. Felicianum Arianum de unitate trinitatis“ (opp. Augustini VIII App. 39 ff.) enthält nichts, was uns interessieren könnte; die Schrift „C. Marivadum“ auch nichts. — Es ist keinerlei Grund vorhanden, dem Vigilus etwa ein anderes Symbol zuzuschreiben, als wir bei Fulgentius getroffen haben.

3. Anhang.

Welches Symbol citiert Facundus von Hermiane?

In seiner „Epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum“ (Migne, patrol. lat., tom. LXVII, 867 ff.) citiert Facundus, Bischof von Hermiane in der provincia Byzacena, einen grossen Teil des Taufsymbols. Es ist wenig Übereinstimmung vorhanden, wie man dieses Citat beurteilen soll. Hahn¹⁾, S. 43, Anm. bemerkt nur, Facundus führe das Taufbekenntnis „nach der morgenländischen Form“ an. Caspari kündigt III 51 eine (deutsch nicht erschienene) Abhandlung an, worin er zeigen werde, dass „Facundus' Symbol nichts anderes ist als die zwei

8) Es wird, nebenbei bemerkt, in beiden Werken der Nicänische Tomus wörtlich mitgeteilt, S. 746 u. 757. Die Stellen werden fortan mit unter den Quellen für die lateinische Übersetzung dieses Tomus (Hahn²⁾ § 74) aufzuzählen sein.

9) Caspari glaubt, dass Vigilus der Verfasser ist, und benutzt die Schrift zur Illustration der explanatio symboli, die er dem Ambrosius zuschreibt, II, S. 102, Anm. 74. Ich bin keineswegs überzeugt, dass Vigilus der Verfasser sei. Der Arianer hat in das Taufsymbolum eingeführt, in Art. 1: „invisibilem, ingenitum et incapabilem“. „Augustin“ ist empört, dass solche unbiblischen Ausdrücke in das Symbolum eingeführt sind: „Ecce quae scripta non sunt in lege usquam a vobis temere nunquam in symbolo, ubi nihil magis aliter oportet inferri praeter quam Scripturae veridicae continet modus... In cautione, hoc est symbolo quod est inter animas nostras et Deum, quid visum est hominibus aliquibus ponere quae scripta non reperiuntur in lege?“ cap. 15. In der Streitunterhaltung des Athanasius und Arius hat der letztere, wie wir sahen, andere Zusätze zu Art. 1 zu verfechten als Pascentius, und „Athanasius“ nimmt auch einen etwas anderen Standpunkt ein als „Augustin“. Letzterer missbilligt schliesslich auch „invisibilis“ als Prädikat für Gott, da „tota trinitas“ unsichtbar sei. „Augustin“ steht dem Verfasser der explanatio, zu deren Illustration Caspari die Schrift heranzieht, näher als „Athanasius“. Ich mutmasse, jener „Augustin“ ist gar kein Afrikaner. Vigilus als Afrikaner konnte gar nicht so gegen die Zusätze, speziell nicht gegen „invisibilis“ auftreten wie jener „Augustin“, da das orthodoxe, „authentische“ Symbolum in Afrika eben auch allerhand Zusätze in Art. 1 hatte; sein „Athanasius“ verrät auch gar kein Interesse weder daran, dass das Symbolum nirgends Zusätze bekomme, noch dass solche eventuell wenigstens direkt und wörtlich aus der Bibel entnommen sein müssten; er weist dem Arius nur Inkonsequenz nach. Die „altercatio cum Pascentio“ ist entweder das Vorbild oder eine Nachahmung der Dialoge des Vigilus; vermutlich das letztere! Auf S. 43 kann man einmal meinen, die altercatio gehöre doch jedenfalls nach Afrika, da das Lokalkolorit gewahrt ist; aber es gehörte geringe schriftstellerische Kunst dazu, dasselbe so zu wahren, wie dort geschehen.

ersten Artikel des Nicaeno-Constantinopolitanums in einer sehr verkürzten und in einzelnen Punkten unwillkürlich nach Facundus' heimatlichem Symbol, dem karthaginisch-afrikanischen, und nach der allgemeinen abendländischen Symbolformel überhaupt veränderten Gestalt“. Heurtley, S. 50 ff. ist völlig ratlos. Hahn² § 33 stellt das Stück zu den afrikanischen Symbolen. Er bemerkt die grosse Übereinstimmung desselben mit R, lehnt Casparis Auffassung jedenfalls ab und will nur Einfluss des Nic.-Const. auf die Recitation zugeben. Trotzdem er es, wie angegeben, placiert, scheint er es doch für R zu halten, welches nur eben mit Modifikationen recitiert werde. Da Facundus längere Zeit in Konstantinopel lebte, wohin Justinian nach der Eroberung Afrikas ihn und andere Bischöfe beschieden hatte, um sie für seine Politik im Dreikapitelstreite zu gewinnen, so ist es sehr glaubhaft, dass er das Nic.-Const. kennt. Andererseits ist die Übereinstimmung des von ihm citierten Bruchstückes mit R so spezifisch, dass kaum etwas anderes übrig bleibt, als anzunehmen, er wolle das Nic.-Const. und R kombinieren. Wenn es glaubhaft ist, was ich hier nicht weiter untersuche, dass Rom zu Ende des 6. Jahrhunderts noch sein altes Taufsymboll hatte (man vergleiche doch dafür das S. 76—77 bereits mitgeteilte Citat aus dem Bekenntnisse Gregors des Grossen, ferner S. 68), so ist es nach der Stellung, die Facundus sich gegeben (er ist ein Hauptverteidiger der Afrikaner, welche die kirchliche Gemeinschaft mit dem Papste Vigilius wegen dessen Haltung gegenüber dem Kaiser aufgehoben hatten; s. die Schrift „c. Mocianum“, bei Migne, S. 853 ff.), ganz glaubhaft, dass er wirklich das konstantinopolitanische und das römische Taufsymboll kombiniert habe, um in Konstantinopel und in Rom Eindruck zu machen. Die Schrift ist übrigens wohl die letzte des tapferen Streiteres wider die Verurteilung der „drei Kapitel“; sie ist eine Orientierung über die Bedeutung des Streites in einer Zeit, wo viele diese schon nicht mehr begriffen, verfasst nach der Angabe in der Einleitung c. 570. Das Citat umfasst Art. 1—8 (s. S. 870); von Art. 4 ab ist es in absoluter Übereinstimmung mit R. Die Vermutung, dass hier wirklich R als solches, als Ortsymboll von Rom, citiert werde, ergibt sich für mich in erster Linie daraus, dass Art. 8 hier lautet: „unde venturus est judicare vivos et mortuos“. Es ist hier der einzige Fall, der oben S. 81 schon erwähnt wurde, wo uns „unde“ statt „inde“, wie in R nach Cod. Laud. und Cod. Swains., begegnet.¹⁾ Die ersten drei Artikel lauten:

1) Um den Charakter des „unde“, soweit ich vermag, zu beleuchten, erwähne ich hier noch, dass eine römische Übersetzung des dogmatischen Tomus von Nicaea, diejenige, auf welche nach der Meinung der Ballerini Dionysius Exiguus als die „prisca interpretatio“ hinblickt, offenbar in unwillkürlicher Angleichung des Textes dieses Tomus an R ein „unde venturus est etc.“ bietet. S. Walch, Biblioth. symb. vetus S. 90 und S. 91, Anm. 11. Freilich beanstandet Révillout (Journal asiatique, Série VII^e, tom. 5, pag. 52), dass diese Übersetzung wirklich jene „prisca“ (resp. die „antiquissima“) ist. Da Révillout anscheinend nicht bezweifelt (s. a. a. O. 513 ff.), dass diese Übersetzung römischen Ursprungs ist, so verschlägt dieser Zweifel für uns nichts. Wichtiger ist, dass es — nach Walch, S. 86, zu schliessen — auch in Afrika eine Übersetzung des Tomus von Nicaea gegeben hat, welche dieselbe Version aufweist. Es handelt sich auch hier um eine Angleichung an eine geläufige Formel. Der genannte Tomus hat die auffallende Eigentümlichkeit, dass er der sessio ad dexteram nicht gedenkt, an „ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς“ schliesst er alsbald an: „καὶ ἐρχόμενον κρίναι etc.“ Die afrikanische Übersetzung schaltet ein nach „ascendit in coelos“ genau, wie es R entspricht, „sedet ad dexteram patris, unde etc.“ Ich kann nicht kontrollieren, von wo die Abschrift des hier von Walch nach Justellus benutzten „Codex Africanus“ stammt. Ob sie nicht vielleicht aus Rom stammt? Bemerkte sei, dass diese „afrikanische“ Übersetzung, abgesehen von der soeben berührten Einschalt-

„Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, et in unum dominum Jesum Christum filium ejus, natum ex spiritu sancto et Maria virgine“. Das erinnert in der That an das „Nic.-Const.“, besonders wenn man dächte, Facundus habe dasselbe in seinem griechischen Wortlaute vor Augen; man weiss nur nicht recht, warum er es verkürzt wiedergiebt. Vielleicht lag ihm nur daran, das „unum“ vor „Deum“ und vor „dominum“ mit zum Ausdrucke zu bringen, worauf man im Oriente besonderes Gewicht legte (s. Vigilius Thaps., c. Eutyh. IV, 1); vielleicht citiert er im übrigen auch diese Artikel soweit als möglich in Übereinstimmung mit R. (Aber warum bietet er dann Art. 3 nicht mit den Worten „qui natus est de Sp. S. et M. virg.“?) Wäre das „unde“ nicht, so fände ich keine Beschwer zu denken, er citiere von Art. 3 ab sein heimisches Symbol. Denn dass in Afrika sich das Symbol sonst in diesen Artikeln meist in einer fast völligen Übereinstimmung mit R erhalten hat, haben wir ja gesehen. Es ist in jedem Falle eine kontaminierte Form, die wir bei Facundus treffen.²⁾

4. Kapitel.

Westeuropäische Symbole.

I. Symbole aus Spanien.

1. Am frühesten bemerkt und noch immer der festeste Punkt in der Forschung nach den spanischen Symbolformeln ist der Text, der in der Schrift: Etherii episc. Uxamensis et Beati presb. adv. Elipandum archiepisc. Toletanum libri duo (Bibl. Max. patr., Lugd., XIII, 353 ss.) wörtlich und zusammenhängend mitgeteilt wird (S. 360); s. denselben Hahn² § 34.¹⁾ Allein mit dieser Schrift kommen wir schon fast an die Grenze des Mittelalters, sie stammt aus dem Jahre 784.

tung, ganz spezifisch übereinstimmt mit derjenigen des Lucifer von Calaris; s. Walch, S. 82.

2) Noch zwei Notizen mit Bezug auf „afrikanische“ Symbole. Denzinger nennt unter den Quellen für die „forma Africana“ auch Optatus von Mileve, de schism. Donatist. Ich konstatiere hier (ed. Dupin, Paris. 1702) cap. 1 nur folgenden Satz, mit dem wenig anzufangen ist: Cunctos nos Christianos... omnipotenti Deo fides una commendat. Cujus fidei pars est, credere filium Dei judicem saeculi esse venturum: eum qui jam pridem venerit et secundum hominem per Mariam virginem natus sit, passus et mortuus et sepultus resurrexerit. — Wenn man die epistolae et opuscula des Fulgentius Ferrandus (wahrscheinlich ein Verwandter des Fulgentius von Ruspe, jedenfalls ein jüngerer Zeitgenosse desselben, Diakon in Karthago, † c. 550), durchsieht, Migne, tom. LXVII, 887 ff., bemerkt man wiederholt Anspielungen auf das Symbol, jedoch ein ausdrückliches Citat nur Epist. V, ad Severum Scholast. Constant., cap. 8 „tertia die a mortuis resurrexit, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris“. Bemerkenswert ist, dass hier, wie vielleicht für das in den tractatus de symbolo ausgelegte Symbol anzunehmen ist (S. 139, Anm. 6), a mortuis vor resurrexit steht; ich weiss nur ein weiteres Beispiel für diese Stellung (unten S. 208). Epist. III (ad Anatolium diac.), cap. 7 begegnet in abhängiger Rede ein „natum de Maria virgine, crucifixum sub Pontio Pilato et sepultum“.

1) An einigen späteren Stellen werden Stücke des Symbols wiederholt, so S. 378 C, 392 B. Am letzteren Orte heisst es: Quos ita instruunt in fide... ut

Durch Casparis Forschungen sind wir in den Besitz eines Werkes gelangt, welches reichlich zweihundert Jahre älter ist und uns auch wahrscheinlich einen vollständigen Text überliefert. Es ist die Schrift des Martinus von Bracara „de correctione rusticorum“. ²⁾ Dieser Martinus, geb. zwischen 510 und etwa 520, stammte wie sein Namensvetter Martin von Tours aus Pannonien, hatte längere Zeit in Palästina und sonst im Oriente gelebt und war dann ca. 550 recta via nach Galläcien gekommen, wo er das Kloster Dumio gründete. Er war hier längere Zeit Abt-Bischof, später wurde er Metropolit von Bracara (Braga). Zu seiner Zeit traten die Sueven, die Gallaccia (etwa die Hälfte des heutigen Portugal, vom Tajo ab, und die spanische Provinz Galicien) besetzt hielten, vom Arianismus zum Katholicismus über. Er starb etwa 580. Das Symbol, welches uns bei Martin in der Form entgegentritt, dass er die Tauffragen, welche (was selten genug ist) den ganzen Wortlaut des Symbols zum Ausdrucke gebracht haben müssten, mitteilt, lautete nach Caspari (a. a. O., S. CI):

Credo in Deum patrem omnipotentem. Et in Jesu Christo, filio ejus unico, Deo et domino nostro, qui natus est de spiritu sancto a Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus, descendit ad inferna, tertia die resurrexit vivus a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. Credo in sanctum spiritum, sanctam ecclesiam catholicam, remissionem omnium peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam.

Vergleicht man diesen Text mit demjenigen bei Etherius und Beatus, so ergeben sich nur zwei eigentliche Differenzen: Martin bietet in Art. 3 a M. virg. (eine gänzlich singuläre Form), die anderen den Text von R; Martin bietet in Art. 7 den Text von R, die anderen dagegen: sedet ad dexteram *Dei* patris *omnipotentis*. In den sonstigen Abweichungen von R (ausser der Umstellung der Worte in Art. 9) kommen beide Teile überein. In zwei Punkten bin ich hier doch nicht gewiss, dass Caspari Recht hat. Nämlich er entnimmt den Text aus dem Codex Toletanus. Neben demselben stehen in der betreffenden Partie ein Codex Bernensis und zwei zusammengehörige Codices Sangallenses. Die drei letzteren Codices lassen „descendit ad inferna“ vermissen. Es ist

ore proprio profiteantur apostolicum fidei symbolum, credere „in Deum patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, filium ejus unicum, Deum et dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine. Et in Spiritum sanctum“. Ich teile diese Stelle hier nur mit, weil sie zeigt, wie frei schaltend die alten Theologen das Symbol, selbst wenn sie die Miene annehmen, als ob sie es völlig mitteilen wollten, verkürzten.

2) C. P. Caspari: Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum zum erstenmale vollständig und in verbessertem Texte herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet. Christiania 1883. Der Titel ergiebt, mit welcher Sorgfalt der Herausgeber alles zusammengetragen, was sich zur Beleuchtung dieser Schrift, speziell des in ihr zu Tage tretenden Symboles, aufbieten lässt; die Schrift ist eine der gelehrtesten, die Caspari herausgegeben. Für meinen Zweck darf ich vieles beiseite stellen.

zu bemerken, dass dieselben zu verschiedenen Malen das Symbol des Martinus mit irgendwelchen anderen Formen vermischen. Cod. Bern. bietet „qui natus est de spir. S. ex M. virg.“, die Codd. Sangall. gar „qui *conceptus* est de Sp. S. *et* M. virg.“ (gewiss eine Verunstaltung nach einem Symbole, welches in Art. 3 so lautete, wie der jetzige *textus receptus*, nur dass der Abschreiber es dabei bewenden liess, wenn er gedankenlos das „conceptus“ hingeschrieben, indem er dann auf seine wirkliche Vorlage zurückkehrte, sie nach Möglichkeit brauchbar machend). Die Codd. Sangall. haben auch in Art. 4 „mortuus“ etc. Wenn Cod. Bern. und diese letzteren Codices das „descendit ad inferna“ weglassen, so müssten sie nicht sowohl geändert, bez. etwas zugesetzt, sondern gestrichen haben. Das „vivus“ in Art. 5 lassen doch diese Handschriften stehen. Aber freilich Cod. Bern. bietet auch nur „remissionem pecc.“, lässt also das „omnium“ (welches die Codd. Sangall. enthalten!) fort; doch dürfte dies leichter zu übersehen gewesen sein als „desc. ad inf.“. Zweitens lassen nun aber diese drei Handschriften auch in Art. 2 das „*deum et*“ vor „dominum“ fort. Es ist nur eine geringe Beruhigung, dass Etherius und Beatus in beiden Fällen das bieten, was der Codex Toletanus für das Symbolum Bracarense ansetzt. Denn jene bieten eben das toletanische Symbol, und es entsteht der Argwohn, dass vielleicht der Cod. Tolet. dieses Symbol mit dem wirklich von Martin niedergeschriebenen vermische, das letztere nach jenem ergänze.

Bemerkenswert ist, dass die Verfasser der Schrift gegen Elipandus hervorheben, das Symbol habe zwölf Artikel.³⁾ Sie legen dogmatisches Gewicht darauf. So besteht die Vermutung, dass die Form des Symbols die Zwölfzahl auch verrät. Man bemerke in der That, dass das „desc. ad inf.“ ganz wie im Aquilejense so eingeschaltet ist, dass passus, crucifixus und sepultus zu blossen Näherbestimmungen gestempelt worden sind.

2) Eine dritte Quelle, aus der wir ein spanisches Symbol kennen lernen, ist die Schrift *Ildefonsi episc. Toletani liber adnotationum de baptismi cognitione* (Baluzius, *Miscellanea*, VI, S. 5 ff., Paris 1753). Dieselbe ist zuerst von Denzinger (unabhängig von ihm auch von Swainson, S. 163 u. 164) herangezogen. Von cap. 36 ab giebt Ildefons eine ausführliche *expositio symboli*. Wenn man das Symbol bei Etherius und Beatus kennen gelernt, sieht man leicht, dass er wesentlich dasselbe Symbol hat. Ohne die Vergleichsmöglichkeit würde man wohl mehrere Male in Zweifel bleiben. Denn Ildefons beginnt zwar: „Est ergo tenor sym-

3) Vergl. lib. II, S. 402 A u. B: Ut enim fides firma daretur ecclesiae duodecim apostoli sunt a Christo electi quorum Petrus, cum esset eorum primus, solus non est ausus componere symbolum, sed duodenario numero apostolorum cum magna est cautela collectum et credentibus assignatum. Ideoque qui in tali confessione permanserit a superveniente ira timere non poterit. Duodecim fuerunt Christi discipuli et doctores gentium. Qui cum omnes unum essent, unum etiam composuerunt symbolum, qui singuli singula verba dixerunt, unius fidei invicem concordia sibi, quae tantum duodecim verba sunt. Folgt noch eine weitläufige Auseinandersetzung über die Bedeutung dieser Zahl.

boli iste“, giebt aber dann doch zum Theil die Stücke entweder nur in unvollständigen Anspielungen oder doch in solcher Verwebung mit seinen eigenen Worten, dass man ohne einen anderweiten Anhalt keine Sicherheit gewinnen würde über den wirklichen Wortlaut. Sichere Differenzen zwischen dem Symbole des Ildefons und des Etherius etc. sind m. E. 1) dass Art. 4 noch kein „passus“ hat; s. cap. 45—49; der Artikel wird gelautet haben: „sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus descendit ad inferna“. Ildefons kennt und benutzt wiederholt die expositio Rufini. Das wird zu beachten sein, wenn man fragt, wie das „desc. ad inf.“ in das toletanische Symbol eingedrungen sei. 2) Bei Ildefons fehlt in Art. 11 noch das „omnium“. Für möglich halte ich, dass Art. 7 auch noch einfach lautete: sedet ad dexteram patris, vergl. cap. 51 mit cap. 52. Wahrscheinlich ist doch immerhin, dass sein Symbol hier bereits die Zusätze hatte, wie bei Etherius. Es ist auch wahrscheinlich, dass Art. 9 lautete, wie im Bracarense: „credo in sanctum spiritum“ (s. cap. 54). — Ildefons war Bischof von 659 bis 669.⁴⁾

4) Helfferich, Der westgot. Arianismus u. die span. Ketzergeschichte, 1860, S. 35 ff. glaubt nachweisen zu können, dass die ganze Schrift des Ildefons nur eine leichte Überarbeitung einer Schrift des Justinianus von Valencia sei. Wäre das richtig, so liesse sich das spanische Symbol noch erheblich über die Zeit des Martin von Bracara hinaus so vollständig zurückverfolgen, wie es eben bei Ildefons zu Tage tritt. Nämlich Justinian unterzeichnet die Akten des 549 (546) zu Valencia gehaltenen Konziles. Seine Schrift wird also c. 100 Jahre älter sein als diejenige des Ildefons. Dass letzterer eine Vorlage gehabt, beweist Helfferich mit unwiderleglichen Gründen. Die Vermutung, dass es die Schrift des Justinian gewesen sei, wird man danach beurteilen, ob man es für wahrscheinlich halten kann, dass die Angaben des Isidorus Hispalensis über dessen Werk auf die allgemeine Art des Werkes des Ildefonsus zutreffen. Isidor schreibt, de vir. illustr. cap. XXXIII, opp. ed. Arevalo VII, 156: „Justinianus de Hispania, ecclesiae Valentinae episcopus, ex quatuor fratribus episcopis eadem matre progenitis unus, scripsit librum responsionum ad quendam Rusticum de interrogatis quaestionibus, quarum prima responsio est de Spiritu sancto; secunda est contra Bonosianos, qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt; tertia responsio est de baptismo Christi, quod iterare non licet; quarta responsio est de distinctione baptismi Joannis et Christi; quinta responsio est, quia Filius sicut Pater invisibilis est. Floruit in Hispaniis temporibus Theudis principis Gothorum.“ Es ist auch mir in der That durchaus glaublich, dass Ildefons den Justinian reichlich benutzt. Fraglich bleibt mir doch jedenfalls, ob man mit irgendwelchem Rechte sein Werk nur eine „leichte Überarbeitung“ des Werkes des Justinian nennen könne. Speziell bezweifle ich, dass diese Vorstellung gilt hinsichtlich der expositio symboli, die Ildefons giebt. Einzelne Partien können ja auch hier sehr wohl aus Justinian stammen. Aber nach den Angaben, die Isidor über das Werk des Justinian macht, kann ich mir nicht vorstellen, dass darin eine Symbolauslegung überhaupt vorgekommen sei. Caspari ist „sehr geneigt anzunehmen“, dass Helfferich Recht habe (s. II, 162, Anm. 137); er giebt leider nichts zur Begründung dieses Urtheiles an. — Ich bin natürlich entfernt nicht der Meinung, dass es in Zweifel stehe, ob die spanische Kirche vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts (Caspari glaubt die Schrift des Martinus auf die Zeit 572—574 datieren zu können, s. S. LXXXIX) ein mit R so gut wie identisches Taufsymbolum gehabt habe. Es kommt mir nur hier darauf an, wie früh wir zuerst eine direkte

Auch Ildefons hat in seinem Symbole in Art. 2 „*deum et dominum nostrum*“. Eine Gelegenheit, wo wir diesen Zusatz konstatieren können, ist ferner das 2. Konzil von Sevilla, 619. In actio XIII findet sich hier eine Auseinandersetzung über die doppelte Natur Christi, in der folgender Satz vorkommt: *In ipso initio apostolici symboli geminae sic ostenditur in una eademque Christi persona naturae distinctio, deitatis ex patre, dum dicit: „credo in unum Deum patrem omnipotentem, in Jesum Christum filium ejus unicum, deum et dominum nostrum“, humanitatis ex matre, dum adjecit: „natum de spiritu sancto ex utero Mariae virginis“.* (Ich citiere diese bislang noch nicht bemerkte Stelle nach Pseudo-Isidor, ed. Hinschius 1863, S. 471, wo ich bei Gelegenheit auf sie stieß. Über die Synode von 619 s. Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2, 85 ff.) Die Herkunft jenes Zusatzes betreffend, so bin ich durchaus zweifelhaft, ob er aus antiarianischem Interesse eingeschaltet worden sei. So sonderbar das klingt, so halte ich für ebenso wahrscheinlich, dass er von den Arianern zur Bemäntelung ihrer Differenz gegen den katholischen Glauben in die von ihnen benutzte Form zuerst eingeführt und dann von den Katholiken, die ihn kaum bekämpfen konnten, ja fast mitrezipieren mussten, auch angenommen sei. Man vergleiche nämlich das Bekenntnis des Ulfilas, Caspari II, S. 303 ff., Hahn² § 126: „credo unum esse Deum Patrem, solum ingenuum et invisibilem, et in unigenitum filium ejus, *dominum et deum nostrum* . . .“ (auch Auxentius von Mailand, Hahn², § 124, hat in seinem Bekenntnisse: „et in filium ejus unigenitum, dominum nostrum J. Chr. . . . *Deum verum Filium ex vero Deo Patre*“; nicht minder Germinius von Sirmium, ibid. § 125: „et Christum filium ejus unicum et *dominum deum nostrum, de vero Deo patre verum Deum Filium* . . .“).

3. Wie uns die Schrift des Etherius und Beatus ein in der Zeit der Araberherrschaft gebrauchtes Symbol kennen lehrt, so erfahren wir von einem solchen auch aus der mozarabischen Liturgie; s. den Text Hahn² § 35. Ich gestatte mir keine spezielle Vermutung über die Entstehung der hier vorkommenden Form. Es fehlt — verglichen mit dem Symbole des Etherius — in Art. 2 das „*deum et*“⁵⁾, desgleichen das „*descendit ad inferna*“. Dagegen hat diese Formel an „Zusätzen“ „*sanctorum communionem*“ und „*huius carnis resurrectionem*“. Im Ausdrucke bietet sie folgende Besonderheiten: 1) *natum de Spiritu sancto ex utero Mariae virginis*. Man vergleiche dazu die oben mitgeteilte Probe aus dem „*symbolum apostolicum*“, welche die Akten des Konzils von Sevilla 619 enthalten! 2) *inde venturus judicaturus vivos et mortuos*. 3) *Credo in sanctum Spiritum* (s. Martin und Ildefons).

Quelle für einen mehr oder weniger vollständigen Wortlaut, einen kompletten Text, nachweisen können.

5) In seiner Abhandlung „Die Tauffragen in der mozarabisch-spanischen Kirche nach einer der historischen Akademie zu Madrid angehörigen Handschrift des 10. Jahrhunderts“ hat Caspari (II, 290 ff.) einen Text mitgeteilt, aus dem hervorgeht, dass Fragen auch noch in dieser späten Zeit diesen Zusatz hatten.

Anhang.

Das Symbol bei Priscillian.

Durch den glücklichen Fund, welchen G. Schepss auf der Würzburger Bibliothek gethan, kennen wir jetzt eine grosse Anzahl von Traktaten des Priscillian; vergl. *Priscilliani quae supersunt* ed. G. Schepss, *Corpus scriptt. eccl. latt.* vol. XVIII, Vindob. 1889. Hieronymus, *de vir. ill.* cap. CXXI, bezeichnet den Priscillian als „Abilae episcopus“. Der Tod desselben fällt wahrscheinlich in das Jahr 385. Abila (Avila) gehörte zur Provinz Lusitania — Kirchenprovinz von Emerita (Merida). Es ist nun freilich sein eigenes Taufsymboll, auf welches Priscillian sich vielfach beruft, und wir wissen nicht genau, woher er stammte; doch war er Spanier und insofern gehört, was aus seinen Schriften zu entnehmen ist, wohl unter allen Umständen hieher.¹⁾

In tract. II bietet er eine fast vollständige Übersicht über den Inhalt des Symbols; s. S. 36 ff.: *Fidem vero sicut accepimus ita et tenemus et tradimus, credentes unum Deum patrem omnipotentem... et unum dominum Jesum Christum... natum ex Maria virgine ex spiritu sancto... passum sub Pontio Pilato crucifixum... sepultum tertia die resurrectionis... ascendisse in caelos, sedere ad dexteram dei patris omnipotentis... inde venturum et iudicaturum de vivis et mortuis... credentes in sanctam ecclesiam, sanctum spiritum, baptismum salutarem... credentes in remissionem peccatorum... credentes in resurrectionem carnis... Cujus symboli iter custodientes omnes hereses... catholico ore damnamus etc.* Interessant ist, dass Priscillian schon „passum“ vermuten lässt²⁾ und ferner in Art. 7 die Zusätze „Dei“ und „omnipotentis“. Eigentümlich ist, dass er der Taufe hier mitgedenkt und gar, dass er der Kirche vor dem h. Geiste erwähnt! Es ist unmöglich, sich ein genaues Bild von der Form seines Symboles zu verschaffen. Unmittelbar nach der Umschreibung des Symboles giebt er an, mit welcher Formel er taufe; es geschieht „in nomine patris et filii et spiritus

1) Es sei hier gelegentlich des Bachiarus gedacht, der wahrscheinlich auch ein Spanier und in den Verdacht des Priscillianismus gekommen war. Um sich dem Papste gegenüber zu reinigen (s. Gennadius, *de vir. ill.* cap. XXIV), setzte er ein Bekenntnis auf (Gennadius spricht von einem liber „de fide“), in welchem er erklärt, nicht nach seinem leiblichen Vaterlande, sondern nach demjenigen, welches ihm die Taufe verliehen, beurteilt sein zu wollen. Das soll m. E. nicht heissen, dass er ausserhalb seines irdischen Vaterlandes getauft ist, sondern dass er bitte, wegen seiner spanischen Heimat nicht mit Vorurteil betrachtet zu werden, seine „Heimat“ sei nur die Kirche. Ausdrücklich stellt er sich auf das Symbol: *hic est nostrae fidei thesaurus, quem signatum ecclesiastico symbolo, quod in baptismo accepimus, custodimus.* Der ganze Aufsatz wurde von Muratori, *Anecdota II*, 9 ff. zuerst ediert. Bei Hahn² § 132 s. den uns speziell angehenden ersten Teil. Am vollständigsten tritt der christologische Passus zu Tage, leider der Form nach so lediglich in Anspielungen, dass sich nur konstatieren lässt, wie das Symbol des Bachiarus der Sache nach hier ohne Zusatz mit R identisch gewesen zu sein scheint. (Art. 7 wird nicht berührt — ein Beweis, dass Bachiarus nicht gerade ängstlich verfährt.) Über die Zeit des Mannes wird man wohl nicht mehr sagen können, als dass er der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehört haben muss.

2) Ich bin hier an den Tomus von 325 erinnert worden, zumal auch das „unum Deum etc.“ und „unum dominum J. Chr.“ sich mit demselben begegnet.

sancti“; es ist um so weniger wahrscheinlich, dass wirklich in seinem Symbole der Artikel vom h. Geiste nach dem von der Kirche gestanden habe.³⁾

Auf den Priscillianismus ist zugespitzt ein Bekenntnis mit Anathematismen, dessen Herkunft und spezielle Zeit noch nicht ausgemacht ist. Hahn² giebt es § 97 als „Glaubensbekenntnis des 1. Konzils von Toledo um d. J. 400“. Hefele, Konziliengesch. II², S. 78 und 306 ff., hält es für „sicher“, dass es erst dem 447 in Toledo abgehaltenen Konzile angehöre. Die Formel begegnet (nicht immer mit demselben Umfange!) an sehr verschiedenen Orten; s. darüber Hahn² Anm. 630. Die zu Tage tretenden Bezüge auf das Taufsymbolum sind nicht wichtig genug, dass es sich lohnte, hier genauer darauf einzugehen. Ich bin durch diesen „libellus de fide catholica contra omnes haereses“, wie die Formel auch einmal betitelt wird⁴⁾, erinnert worden an die Bemerkung, die Gennadius cap. LXXVII über den Bischof Pastor macht; derselbe, sagt er, composuit libellum in modum symboli parvum totam paene ecclesiasticam credulitatem per sententias continentem, in quo inter ceteras dissensiones, quas praetermissis auctorum vocabulis anathematizat, Priscillianos cum ipso autore damnat. Die Beschreibung dieses Libells scheint mir ganz merkwürdig zu jenem, in gewissem Sinne herrenlosen Aufsätze zu passen!⁵⁾ Nach Gams, series episcoporum S. 60, nimmt Palentia, Kirchenprovinz von Toletum (s. Wilsch: Kirchh. Geogr. u. Statistik I 90 u. 290 ff.), „S. Pastor“ als ersten Bischof in Anspruch. Ein Jahr ist bei Gams nicht bemerkt. Auf 506 ist der zweite Name eines Bischofs datiert. Der Name Pastor begegnet weiter nicht in den alten Listen für Spanien (auch für Gallien nicht).⁶⁾

II. Symbole aus Gallien resp. dem fränkischen Reiche.

A. Das Symbol des Faustus Rejensis.

Im allgemeinen sicher datierbar und unter den ganz oder wesentlich vollständig erhaltenen Symbolen aus der gallischen Kirche wohl das älteste ist dasjenige, welches wir durch Faustus von Reji (Riez, geb. um 400, † nach 485)¹⁾ kennen lernen. Die wichtigste Quelle sind zwei

3) Ist dies nicht wahrscheinlich, so ist es doch immerhin möglich. Gegebenenfalls müsste man daran denken, dass das Taufsymbolum und die Taufspendeformel nicht in unmittelbare Beziehung gebracht worden seien.

4) S. Quesnell, dissert. XIV, cap. 8 (opp. Leonis M. edd. Ball. III, 925 ff.).

5) Nur notieren kann ich hier den (mir nicht zugänglich gewesen) Aufsatz von G. Morin, Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle; Revue bénédictine, 1893, pag. 385—94. Über Syagrius berichtet Gennadius cap. LXVI. Danach hat er ein grösseres Werk „de fide“ adversum praesumptuosa haereticorum vocabula verfasst, sodann heisst es: Sub hujus Syagrii nomine septem de „fide et regulis fidei“ libros praetitulatos inveni, sed quia lingua variantur non omnes ejus credidi esse.

6) Merkle, Das Filioque auf dem Toletanum 447, Theol. Quartalschr. 1893, S. 408 ff., meint es auch evident machen zu können, dass die berührte regula fidei dem Konzil von 447 angehöre. So einfach, wie ihm scheint, ist die Sache nicht! Doch sprechen zweifellos auch für diese Auffassung einige gute Gründe. Eine Entscheidung wird wohl erst bei reichlicherem handschriftlichem Material herbeizuführen sein. Das „Filioque“ halte auch ich schon im Jahre 447 für möglich, zumal in Spanien.

1) Gennadius cap. LXXXVI setzt deutlich voraus, dass er noch lebt. Das führt freilich nur bis gegen das Jahr 480. Es steht aber noch fest, dass F. den Gotenkönig Eurich, † 485, der ihn ins Exil geschickt hatte, überlebte und nach seinem

„homiliae de symbolo“, die sich in einer Sammlung von Homilien finden, welche in den Handschriften meist den Namen des Eusebius von Emesa tragen, jedoch grösstenteils wohl sicher dem Faustus beigelegt werden müssen (s. darüber *Histoire littéraire de la France* par les relig. Bénéd. de la congrégation de S. Maur II, 605 ff.)²⁾; darüber dass jene beiden

Tode noch einmal nach Reji zurückkehrte, wo er dann bald gestorben zu sein scheint. Bischof wurde F. spätestens im Jahre 462, vielleicht schon erheblich früher. (Man kann keine präcisere Angabe machen, als: zwischen 449 und 462.) S. über das Leben des Faustus jetzt B. Krusch in der Praefatio zu seiner Ausgabe der Briefe des F. (Monumenta Germaniae, Auctores antiquiss. VIII, pag. LIV ss., 1887) und A. Engelbrecht in den Prolegomena zu seiner Ausgabe der Werke des F. (Corp. script. eccl. lat. ed. Vindob. XXI, pag. V ss.; 1891). Beide sind einig darüber, dass F. von „Nation“ ein Brite war (nach den Notizen bei Avitus Viennensis ad Gundobadum, Peiper, Mon. Germ. l. c. VI, 2, pag. 30, und Apollinaris Sidonius Ep. IX, Lütjohann Mon. Germ. l. c. VIII, 157).

2) Vorher besonders Oudin, de vita, scriptis etc. Fausti, cap. V, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis I (Francof. ad M., 1722), S. 1309 ff. Er will die ganze Sammlung dem Faustus zuschreiben. Die Benediktiner zeigen, wie mir bis auf weiteres überzeugend ist, dass das nicht geht. Eine gründliche Superrevision ihrer Arbeit — durchweg eine Bestätigung — gewährte J. Stilling in den Acta Sanctorum mensis Septembris, tom. VII, 707 ff. Engelbrechts Ausgabe der Werke des F., die bisher nicht über vol. I hinausgediehen ist, hat diese Homilien noch nicht gebracht. Zu den Werken des F. im allgemeinen s. aus neuerer Zeit Krusch und besonders Engelbrecht. Von letzterem kommt ausser der Einleitung zu seiner Ausgabe hauptsächlich noch eine Abhandlung in Betracht: „Studien über die Schriften des Bischofs von Reji Faustus“ im Jahresbericht d. Gymnasiums d. K. K. Theresianischen Akad. 1889. Dieselbe behandelt: I Die Überlieferung d. zwei Bücher des Faustus über die Gnade (in diesem Werke des F. — in E.'s Ausgabe I, pag. 1 bis 96 — findet sich, soweit ich gesehen, nichts, was den Symbolforscher interessieren könnte), II Faustus der Verfasser der zwei Bücher über den heil. Geist, s. darüber weiter unten, III Über die Predigten des Faustus und ihre Echtheit. In diesem letzten Abschnitt glaubt E. beweisen zu können, dass die Pseudo-Eusebianischen Homilien sämtlich dem F. gehören, er erneuert also die Ansicht des Oudin. Seine Auffassung ist zum Teil nur zu erörtern resp. zu widerlegen im Zusammenhange mit einer Untersuchung über den Nachlass des Caesarius von Arles an Predigten. E. vindiziert dem F. überhaupt eine Anzahl von Predigten, die man ihm bisher absprach und grösstenteils nach dem Vorgange der Benediktiner dem Caesarius zuschrieb. S. die in Bd. I seiner Ausgabe des F. bereits gedruckten 31 Sermonen. Mit Bezug auf diese wendet sich grösstenteils wider ihn (wie ich aus einer Mitteilung von F. Arnold, Zeitschr. f. Kirchengesch. XIII, 415, entnehme) der Benediktiner G. Morin in dem Aufsatze „Critique des sermons attribués à Faust de Riez dans la récente édition de l'académie de Vienne“, Revue bénédictine IX, 1892. (Von minderem Belange sind von Engelbrecht die Aufsätze „Krit. Untersuchungen über wirkliche und angebliche Schriften des Faustus Rejensis“, Zeitschr. für die österr. Gymnasien, 41. Jahrg., 1890, S. 289 ff., und „Beiträge zur Kritik etc. der Briefe des Apollinaris Sidonius, Faustus und Ruricius“, ebenfalls a. a. O., Faustus betreffend vergl. S. 677 ff.) Ich habe die Pseudo-Eusebianischen Predigten in der Ausgabe Bibl. max. VI, 619 ff. daraufhin durchgenommen, ob sie ausser den beiden eigens dem Symbol gewidmeten Homilien noch etwaiges Material zur Symbolgeschichte enthielten: es ist sehr wenig. Gewöhnlich spricht man von 56 Pseudo-Eusebianischen Homilien (so viele edierte in der That der erste

Predigten über das Symbol diesem letzteren Theologen gehören, haben die Benediktiner nicht den geringsten Zweifel. Die Bedenken, die Heurtley S. 58 ff. äussert, haben nichts zu bedeuten. Caspari gab die beiden Homilien neu heraus. Zuerst in II, 183 ff.: „Zwei Faustus von Reji angehörige Homilien über das Symbol nach der Max. bibl. vett. patr. Lugd. und einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Madrid“, dann noch einmal „mit Hilfe insbesondere zweier dem 11. Jahrhundert angehöriger Handschriften der Bibliothek zu Angers“ in Kirchenhist. Anecdota (1883), S. 315 ff. Vergl. von ihm dann auch: „Der dritte Artikel des Symbols in den dem Faustus von Reji angehörigen libri duo de spiritu sancto“, II, 214 ff., und „S. Faustini tractatus de symbolo. Aus einer Handschrift zu Albi“, Alte und neue Quellen, 250 ff. Die letztere Schrift hält Caspari freilich nicht für ein unmittelbares Werk des Faustus, sondern für einen „Auszug“ aus dessen Homilien über das Symbol, den ein Verehrer vielleicht schon im 6., spätestens im 7. Jahrhundert veranstaltet habe. Caspari nimmt dabei an, dass derjenige, welcher den tractatus „komponierte“, vielleicht noch andere Auslegungen des Symbols von Faustus gekannt und zur Hand gehabt habe, als die beiden uns erhaltenen Homilien. Am zuerst genannten Orte, S. 204 ff. konstituiert Caspari den Text des von Faustus ausgelegten Symbols (s. denselben auch Hahn², § 38). In dem Aufsatz über den „tractatus Faustini“ hat er einzelne seiner dortigen Aufstellungen doch rectificiert. In der That kann man in mehreren Punkten mit Fug der ersteren Konstruktion, m. E. schon auf Grund der dafür benutzten Quellen selbst, widersprechen. Auch den zuletzt gebilligten „Text“ kann ich nicht ohne weiteres anerkennen.

Gehen wir das Einzelne durch. In der zweiten Homilie wird der Schluss des Symbols, von Art. 10 an, wörtlich zusammenhängend recitiert. Derselbe lautet: „Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, abremissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam“. Die libri de spiritu sancto bestätigen das³): I. 1 resp. 2

Herausgeber. Gagnejus, 1547), a. a. O. findet man vollständig oder in Bruchstücken noch weitere 18. Dass die letzteren (entdeckt und zuerst ediert von Andr. Schottus) zu dem Corpus jener Homilien wirklich gehören, scheint mir Engelbrecht (Studien, S. 48 ff.) zu beweisen. Dass alle diese 74 Homilien, auch wenn sie nur zum Teil dem Faustus zuzuschreiben sind, von gallischen Autoren wesentlich aus der Zeit des F. herrühren, ist allgemeine Annahme und liegt offen zu Tage. Eben um deswillen ist es der Mühe wert, zu konstatieren, dass darin, abgesehen von den beiden oben im Texte weiter zu verfolgenden Homilien, nur eine noch des Symbols gedenkt, es ist Hom. X de pascha (S. 641: dicis in symbolo „credo carnis resurrectionem“). Einige Male kann man denken, Anspielungen auf das Symbol zu treffen, besonders Hom. IX de pascha auf den descensus ad inf.

3) Für dieses Werk hat Caspari auch eine neue Handschrift, Cod. Taurinensis, entdeckt; ob dieser identisch ist mit demjenigen Cod. Taurin., den Engelbrecht Proll. XLI namhaft macht, kann ich nicht erkennen. Die Schrift wird in den Handschriften gewöhnlich einem römischen Diakonus Paschasius, der um 500 lebte, zugeschrieben. Es ist auf Grund von Gennadius (Faustus . . . ex traditione symboli occasione accepta composuit librum „de spiritu sancto“) noch be-

(Bibl. max. patr. VIII, 808 Corp. script. eccl. lat. XXI, 104) bietet, um zu belegen, dass das Symbol das „credere in“ Gott, d. h. der Trinität vorbehalte, diese Schlussworte wieder beinahe wörtlich so. Es fehlt hier nur „catholicam“, doch gehört dieses Prädikat, wie vorangehende und nachfolgende Erörterungen zeigen, zweifellos zu dem Symboltexte. (Es ist freilich nicht etwa bloss im Drucke an jener Stelle ausgefallen.)⁴⁾ Es ist von Belang, die Auslegung in hom. II noch neben dem Citate anzusehen. Dieselbe zeigt nämlich unzweifelhaft, dass „S. eccl., ss. communionem“ und „c. resurr., vit. aet.“ zusammengehören und in der Auffassung des Redners je ein Glied zusammen konstituieren. Besonders deutlich ist das hinsichtlich der beiden letzten Stücke, wo das „vit. aet.“ gar keine spezielle Berücksichtigung erfährt, sondern nur wie der selbstverständliche Exponent des „c. resurr.“ mitgestreift wird. Aber es erhellt auch hinsichtlich der beiden erstgenannten Stücke, die eben auch zusammen behandelt werden, während jedes Stück, das apart behandelt werden soll, mit einem „sequitur“ eingeleitet wird. Allerdings hat man hier schon den Eindruck, dass der Redner nur noch einer Tradition folge, die ihn hiess, diese Stücke zusammenzuziehen, ohne dass er selbst eigentlich weiss, weshalb das geschehen müsse. Das Interesse der Beobachtung, dass der Redner an den beiden Stellen die Stücke, die R vermissen lässt, mit den vorangehenden zu einem Artikel stempelt, beruht darin, dass dadurch gezeigt wird, wie die Wahrung der Zahlenordnung von R sich behauptet.⁵⁾

Zu der Zwölfzahl stimmt auch, was die Homilien sonst noch zu Tage treten lassen. Hat der christologische Passus in Art. 3 nicht nur der Geburt, sondern auch der Empfängnis gedacht: „qui conceptus est

sonders gewiss zu machen, dass nur Faustus der Verfasser sein kann. Engelbrecht zeigt das abschliessend, wenn es überhaupt noch eines Beweises bedurfte; der von ihm erst fruchtbar gemachte wertvollste Codex der Schrift, Cod. Palatinus 241 saec. X in der vatikanischen Bibliothek, nennt (übrigens als der einzige!) auch den Faustus als Verfasser! E. hat eine etwas andere Kapiteileinteilung als diejenige in der Bibl. max. — (Nebenbei bemerkt: E. dürfte in seiner Deutung der Worte „ex traditione symboli occasione accepta“, Studien, S. 33, auf einem Irrwege sein; er scheint nicht zu wissen, dass der Ausdruck traditio von technischer Art ist. Doch mag Gennadius Unrecht haben, wenn er die Schrift des F. so entstanden sein lässt, wie er sich denkt: es ist eben unsicher, ob er bloss einen Eindruck, den ihm das Werk des F. machte, ausspricht oder irgendwoher weiss, wie F. dazu gekommen ist, seine Schrift über den h. Geist zu verfassen. Für die Identifizierung des Verfassers der in Frage stehenden „libri duo de spir. sancto“ ist seine Bemerkung jedenfalls höchst wertvoll.)

4) Über die Lesart „abremissionem pecc.“ s. Caspari II, S. 216, Anm. 10. Ich bemerke, dass Engelbrecht für den Text in den Libri de spir. s. auch ein „abremissa“ ansetzt, was Caspari bereits hier gebilligt hatte.

5) Man wird sich dawider nicht auf den „tractatus“, der alle fünf Stücke von „s. eccl.“ an, jedes mit „sequitur“ einleitend, einzeln für sich behandelt, berufen dürfen, da diese Schrift wegen des formalen Charakters, welcher ihr eignet, für den Zweck der Beleuchtung der allgemeinen Struktur des Symbols bei F. am wenigsten in Betracht kommen kann.

de Sp. S., natus ex M. virg.“⁶⁾, so ergibt das ja unfraglich nicht zwei Artikel. Im Übrigen ist es mir wahrscheinlich, dass das Symbol hier dem Wortlaute von R näher gestanden hat, als Caspari annimmt. Zu seiner ersten Abhandlung konstruiert derselbe den Eingang: „Et in filium ejus, dominum nostrum, J. Chr.“. Die zweite Homilie citiert nämlich so ausdrücklich. Aber der tractatus bietet: „Credo et in filium ejus, J. Chr., dominum nostrum“. Da in den Homilien (von der ersteren bemerkt Caspari, Alte und neue Quellen 265, Anm. 74 irrig, sie citiere nur „et in J. Chr.“, während sie nur „et in filium ejus“ hat; sie berührt auch — nachher — ein „in Jesum Christum“), sowie im tractatus, nur der Begriff „filius“, resp. die Wesensgleichheit von Gott und Christus beleuchtet wird, so kann man bei dem Widerspruche der beide Male, in den Homilien und im Traktat, ganz wie ein Citat auftretenden Allegationen der Personprädikate Christi nichts über die wirkliche Reihenfolge der einzelnen Elemente ausmachen, nicht einmal, dass „filius“ wirklich das erste Stück gewesen. Frappant ist nur, dass alle drei Male nichts auf das Vorhandensein von „unicum“ hindeutet.⁷⁾ Müsste man zwischen den verschiedenen Allegationen wählen (aber keine einzige hat die wirkliche Gewähr, eine ganz präzise zu sein!), so würde ich derjenigen in der zweiten Homilie immerhin die grösste Autorität beimessen, da hier die Erklärung am kürzesten ist, das Citat also am wenigsten durch eine theologische Idee, die durchgeführt werden soll, beherrscht erscheint. — In der ersten Abhandlung wollte Caspari weiter lesen „crucifixus et sepultus, tertia die resurrexit“. Das würde mir schon allein nach den Homilien zu ängstlich scheinen gegenüber dem gerade hier offenbar nur anspielenden Charakter der Worte des Predigers. Am ehesten kann man noch sich gedungen fühlen anzunehmen, dass „a mortuis“ in 5 wirklich gefehlt habe, da der Redner wenigstens in hom. II mit seinem gewöhnlichen „sequitur“ den Artikel von der Auferstehung ohne jene Worte citiert. Doch ist darauf aufmerksam zu machen, dass der Redner hier mehr, als sonst üblich ist, bei der Zahl der Tage verweilt, ja dafür allein Interesse verrät.⁸⁾ Wenn

6) Dafür, dass das Symbol des F. an dieser Stelle wirklich wörtlich so gelautet hat, s. auch Epist. ad. Gratum, Max. Bibl. VIII 554 c, wie Caspari, Alte etc. Quellen, 268, Anm. 90 schon erwähnt hat. (Jene Epistel erscheint bei Krusch und Engelbrecht als adressiert an einen Frater Graecus diaconus. Das Citat selbst tritt hier ganz ebenso auf, wie schon in der Bibl. max., s. Krusch S. 287, Engelbrecht S. 205.) — Das (kurze) Fragment einer Homilia de beatae Virginis conceptione unter den Pseudo-Eusebianischen Predigten, a. a. O. 682 B bietet wie ein Citat: conceptus ergo est de Spiritu sancto. Engelbrecht könnte Recht haben, dass diese Predigt dem Art. 3 des Symbols galt.

7) In der in voriger Anmerkung citierten Epistel fehlt ebenfalls („unicum“). Auch hier steht „filius“ an erster Stelle; doch fehlt „dominum nostrum“ (Nos, inquam, ita Deum patrem hominis sub personae unitate testamur, sicut sub ejusdem unitatis amplexu Matrem Dei hominem confitemur juxta symboli auctoritatem . . . qua dicimus: „credo et in filium Dei J. Chr., qui conceptus est etc.“). Dass „filius“ voransteht, hat auch hier in dem besonderen Gedankengange, den F. verfolgt, eine Begründung.

8) Vergl. ferner in hom. I die gelegentliche Anspielung in demjenigen Passus,

ich im übrigen mit Casparis Ansatz von Art. 4 und 5 in der ersten Abhandlung nicht harmoniere, so bezieht sich das nicht ohne weiteres darauf, dass ich ihm Recht geben möchte, wenn er in der zweiten (Alte etc. Quellen 262) sich entschliesst (was Heurtley schon nach den Homilien empfohlen), ein „mortuus“ in 4 mit einzulegen. Ich weiss nicht, wie der tractatus das speziell rechtfertigen sollte, da derselbe in der Behandlung dieses Artikels, den er nur sachlich berührt, zum Überflusse nur hom. I wiederklingen lässt. In dieser aber ist auch nur der Sache nach vom Tode Christi die Rede. Ich meine also vielmehr zunächst, dass man ein Recht hat, das römische „(qui?) *sub Pontio Pilato crucifixus est*“ zu vermuten. In hom. II wird allerdings ausdrücklich nur citiert „*crucifixus et sepultus*“. Dass das übliche „sequitur“ fehlt, scheint aber doch direkt darauf hinzuweisen, dass hier nur eine unbestimmte Anspielung vorliege. Man hat dann wohl zunächst anzunehmen, dass „sub P. P.“ und „est“ in dem Symbole nicht gefehlt habe, und ersteres wird durch den tractatus⁹⁾ auch richtig als Symbolelement (durch sachliche Ausführungen) erwiesen. Was die Frage betrifft, ob das Symbol auch ein „mortuus“ enthalten habe, so kann man, da die Auslegung in beiden Homilien sich nur mit dem „Tode“ beschäftigt, von dem Gesichtspunkte aus, dass auch das einzige Citat, das in hom. II, ungenau ist, dafür eintreten wollen, dass „mortuus“ doch wohl mit im Texte gestanden habe. Doch kann gerade das letztere auch in umgekehrter Richtung geltend gemacht werden. Denn da der Redner ungenau citiert, sollte man, wenn seine Gedanken nur an dem „Tode“ haften, erwarten, dass er *crucifixus* ausgelassen und „mortuus“ angeführt hätte, wenn sein Symbol ihn zu dem letzteren Ausdruck autorisiert hatte.¹⁰⁾

der von dem Prädicate „omnipotens“ für Gott handelt. F. redet hier von den gesta Dei, die man nicht diskutieren, sondern nur glauben solle: quod divinitas carnem acceperit vel per . . . virginem januam hujus vitae intraverit, vel quod die tertia a mortuis resurrexerit. Doch hat der tractatus auch wieder nur „tertia die resurrexit“. Gewissheit ist hier, wie hinsichtlich des „unicum“ in 2, nicht zu gewinnen. Es wird offenbar wiederholt von dem Redner in den Citaten gekürzt. S. oben das Weitere. Der tractatus lässt in Art. 1 das „omnipotentem“ fort, welches die Homilien doch ausführlich zur Sprache bringen.

9) Caspari, Alte etc. Quellen, 268, Anm. 92 konstatiert hier eine Berührung (Abhängigkeit?) des tractatus mit der explanatio symboli des Nicetas. (Eine Analogie dazu findet sich in der ersten Symbolauslegung des Missale Gallicanum!)

10) Es ist mir nachträglich für das Symbol des Faustus, speziell für Art. 4 (u. Art. 3) noch eine freilich nicht sichere Quelle aufgestossen, die, soviel ich sehe, bislang noch nicht benutzt ist. Nämlich unter den Sermonen, die bis auf die Benediktiner dem Augustin zugesprochen worden, von diesen aber anderen Autoren zugewiesen werden, opp. August. V, App., findet sich einer, S. 234, von dem diese Theologen bemerken, er sei in seinem ersten Teile „ex Fausti Regiensis opusculo quod Nivelliano prelo inter veterum aliquot Galliae theologorum scripta excusum est Parisiis a. 1586“ abgeschrieben. (Der 2. Teil stammt aus Vigilii Thaps., de trinit. VI.) Das Werkchen des Faustus, um welches es sich handelt, führt den Titel „de ratione fidei ad objecta quaedam responsio“. Es ist in die Ausgabe der Schriften des Faustus in der Max. Bibl. patr. Lugd. nicht übergegangen, wie schon die Verfasser der hist. lit. de la France (II, 603)

Im übrigen ist zu bemerken, dass das Symbol Art. 6 liest: *ascendit ad coelos*, Art. 7: „*sedet ad dext. Dei P. omnipotentis*“, und Art. 8: *inde venturus* (ohne „*est*“) etc.¹¹⁾ — Dass Art. 1 gänzlich lautet wie in R, beweist speziell hom. 1.

B. Das Symbol des Caesarius von Arles.

Unter den Pseudo-Augustinischen Symbolen, welche die Benediktiner im Anhang zu den Predigten des Augustin, opp. tom. V, gesammelt haben, findet sich eine grosse Anzahl, welche diese Theologen dem Caesarius von Arles zuschreiben und unter diesen wenigstens Einer, der das Symbol behandelt: S. 244. Es ist leicht zu sagen, was dieser Sermon mit Bezug auf den Symboltext erkennen lässt. Man kann nicht zweifelhaft sein, was Alles sachlich angesehen zu dem Symbole, welches Caesarius auslegt — doch wohl das Symbol von Arles — gehört hat, und ebensowenig kann zweifelhaft sein, dass über die Konstruktion dieses Symbols überhaupt nichts auszumachen ist. In Betracht kommen aus § 1 folgende Sätze: „*Credite ergo . . in Deum patrem omnipotentem, credite et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum. Credite eum conceptum esse de Spiritu sancto et natum ex Maria vir-*

beklagen, indem sie bemerken, man könne sowohl angesichts des Stiles als der Argumentation nicht zweifeln, dass es von F. stamme. Engelbrecht hat es im Anhang seiner Ausgabe, I, 451 ff. drucken lassen. Er ist nicht so sicher, wie die Benediktiner, dass das Schriftchen dem „*parvus libellus*“ entspreche, den Genadius als „*adversus Arianos et Macedonianos*“ gerichtet unter den Werken des F. aufzählt, hält es aber auch für möglich, ja sogar „*wahrscheinlich*“. In dem genannten Sermon findet sich der Abschnitt des Werkchens, der davon handelt, wie man es zu verstehen habe, wenn Christus sage „*Pater major me est*“. Es sind, heisst es hier, zwei *nativitates Christi* zu unterscheiden, eine „*initium nesciens*“ und eine in der Zeit. Faustus, angenommen, dass er der Verfasser ist, kontrastiert ganz wie Leo d. Gr. in seiner *epist. ad Flavianum* die doppelten Funktionen Christi. In § 3 begegnen wir nun folgenden Sätzen: *Quo tempore corpus Christi in tumultu, anima in inferno, divinitas in paradiso et in coelo . . . Secundum hominem minor dicitur, quando comprehenditur, flagellatur, crucifigitur, moritur, sepelitur, secundum Deum per virtutem resurrectionis in caeleste sublimatur etc.* Es ist kaum unwahrscheinlich, dass hier das Symbol anklingt. In § 4 citiert der Verf. dasselbe ausdrücklich: *sicut legimus: „conceptus de Sp. S., natus ex M. virg.“.* Doch bemerke ich nun, dass wenn „*mortuus*“ aus dieser Stelle hergeleitet werden soll, „*passus*“ auch angenommen werden kann. Stünde nur „*flagellatur*“ da und nicht auch „*comprehenditur*“, so würde ich in der That glauben, die Stelle verate eventuell für das Symbol des F. bereits ganz den Wortlaut, den unser *textus receptus* hat. Jetzt ist doch alles unsicher: man kann annehmen, F. zerlege nur das „*passus*“ in „*comprehenditur, flagellatur*“, aber ebenso kann man annehmen, er amplifiziere durch das Ganze hin bloss in rhetorischer Ausmalung den kurzen Wortlaut von R, den sein Symbol noch festgehalten. Auch „*mortuus*“ gewinnt nur eine zweifelhafte Stütze. (Vergl. für Engelbrechts Meinung über den in Frage stehenden Traktat in *Sonderheit* seine Ausführungen in der *Zeitschr. f. österr. Gymnasien* 1890, S. 298—301.)

11) Das solenne Citat in hom. II lautet wahrscheinlich (s. Caspari *Anecdota*, 334, Anm. 1) „*inde venturus judicaturus de vivis et mortuis*“. (Vergl. das Symbol in der *Enarratio Pseudo-Athanasiana*, auch *Priscillian*.)

gine . . . Credite eum . . . passum sub Pontio Pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum, credite eum ad inferna descendisse. . . Credite eum tertia die a mortuis resurrexisse . . . Credite eum in caelis . . . ascendisse. Credite quod in dextera sedet Patris: credite quod venturus sit iudicare vivos et mortuos. Credite in Spiritum sanctum, credite sanctam ecclesiam catholicam, credite sanctorum communionem, credite carnis resurrectionem, credite remissionem peccatorum, credite et vitam aeternam“. Das ist mit zwei (oder drei) Ausnahmen der Text, der hernach allgemein gültig geworden ist. Es fehlt von demselben nur in Art. 1 das „creatorem coeli et terrae“ und in Art. 7 das „Dei — omnipotentis“. Die eigentümliche Verstellung von „c. resurr.“ und „remiss. pecc.“ könnte der Moment veranlasst haben. Man mag an die Verstellung von „Spir. s.“ und „s. eccl.“ bei Priscillian denken; ich erinnere auch an die Form der Taufragen bei Cyprian, die in der Ep. ad Januarium „vit. aet.“ vor „rem. pecc.“ aufweisen, während sie in der Ep. ad Magn. „rem. pecc.“ zuerst haben (s. oben S. 136). Vielleicht liegt doch auch hier eine Besonderheit des Textes des Caesarius vor (zu der ich eine direkte Analogie dann nur in einer morgenländischen Formel, dem Symbol in Constitt. App. VII 41, namhaft zu machen wüsste!).

Ein dem jetzigen *textus receptus* jedenfalls so nahe stehendes Symbol, wie das vorliegende, nimmt vor anderen unser Interesse in Anspruch. Man wird es berechtigt finden, wenn ich speziell nachgeprüft habe, ob dieser Sermon wirklich dem Caesarius von Arles gehöre. Ich glaube damit kein überflüssiges Werk gethan zu haben. Denn die Notiz, die Hahn¹ S. 24, Anm. 1 zur Bestätigung des Urteils der Benediktiner bietet, verrät nur, dass er ihn mit zwei anderen verglichen und damit verwandt befunden hat (nämlich mit S. 264 „*expositio fidei et interpretatio nominis ejus*“ und S. 277 „*de reddendis decimis*“). Caspari hat keinen Anlass genommen, sich über diesen Sermon spezieller zu äussern.

Die Benediktiner sind die ersten, die ihn dem Caesarius zuschreiben. Bekanntlich giebt es noch keine Gesamtausgabe der Werke des C. Das Meiste für die Herstellung einer solchen in Zukunft haben bisher die Benediktiner (Mauriner) gethan. Nämlich was im 17. Jahrhundert bei Anlass der neuen Ausgabe der Werke des h. Augustinus von diesen kritischen Mönchen festgestellt wurde, haben im 18. ihre Ordensbrüder bei Anlass der Abfassung der *histoire lit. de la France* („S. Césaire“, s. III, S. 190—234, besonders § 2) revidiert, bestätigt und erweitert. Die letzteren streichen keinen einzigen derjenigen Sermonen, die von den ersteren für C. in Anspruch genommen waren, sprechen diesem Theologen vielmehr noch einige weitere zu. Sie stellen auch fest, welche der früher schon dem C. zugesprochenen Homilien ihm wirklich eignen, und ferner, dass mehrere noch nicht in Betracht gezogene ihm zugeschrieben werden müssen (S. 214 ff.). Bei weitem die Hauptsache bleiben doch die 102 Sermonen, die im Anhang zu den Sermonen des Augustin, zum teil auf handschriftliche Anhalte hin, zum teil aus inneren Gründen, für C. reklamiert sind. So wenig man Grund hat, den Benediktinern zu miss-trauen, so glaubte ich es mir dennoch nicht gestatten zu dürfen, ihr Votum über S. 244 ohne weiteres zu acceptieren. Der Sermon führt in der Ausgabe der Werke des Augustin (V, App. S. 399—400) den Titel: „*de symboli fide et bonis operibus*“. Die Herausgeber bemerken: „In Appendice primum collocatur. Dubitare etiam de isto licebat per Lovanienses: spurium haberi voluerunt Verlinus et Vindingus.“

Caesarium revera sapit, non Augustinum“. Es ist für uns ein übler Fall, dass die Kritiker gerade diesmal bloss ihrer subjektiven Gewissheit Ausdruck geben. Sie enthalten sich auch dessen, Parallelen zu notieren, was sie bei anderen Sermonen oft thun. Die Handschriften, vorausgesetzt dass die Benediktiner dieselben direkt einsahen, scheinen keinen Untergrund für ihre Behauptung zu bieten. Dazu ist der Sermon ungewöhnlich kurz. Er ist den Herausgebern offenbar nicht besonders interessant gewesen. Die Verfasser der hist. lit. besprechen einzeln jeden Sermon, den ihre Vorgänger dem C. beigelegt haben. Auch sie fassen sich mit Bezug auf S. 244 aufs kürzeste. Sie konstatieren nur eben, dass man keinen Grund habe, seine Abkunft von C. zu bezweifeln.¹⁾ Ich habe mich daher veranlasst gesehen, wenigstens die 102 Sermone des C., die in der Ausgabe des Augustin zu finden sind, durchzugehen, um mir ein Urteil über S. 244 (Sermo Caesarii 54) zu bilden. Es ist überraschend, wie sicher man sich davon überzeugen kann, dass derselbe in der That dem C. gehören müsse.²⁾ Merkwürdig ist zuletzt lediglich das Eine, dass C. nur dieses eine Mal das Symbol behandelt. Aber es sind ohne Zweifel viele Sermone des C. für uns verloren oder noch in Handschriften verborgen.³⁾ — Der Sermon hat folgenden Gang. Ohne dass der Anlass der Besprechung des Symbols angegeben würde (sonst sagt C. es nicht selten, welches Fest oder welcher besondere Sonntag gefeiert werde), beginnt der Redner mit „rogo et admono vos, fratres carissimi, ut quicunque vult salvus esse fidem rectam ac catholicam discat, firmiter teneat inviolatamque conservet“. Es ist zwar nicht die Regel, dass C. mit einer „Bitte“ sofort beginnt. Immerhin sind auch hierfür Beispiele vorhanden, s. etwa S. 142, 1; 259, 1; 260, 1; 265, 1. Aber überhaupt das „Bitten“ und „Ermahnen“ ist überall der Grundton der Predigten des C. Er liebt es auch, seine Bitte so dringlich wie möglich auszusprechen: „rogo et admono“, „iterum atque iterum rogo“ und ähnliche gehäufte Wendungen trifft man sehr oft. Selbst die Wendung, dass „quicunque“ das und das wolle oder auf dem Herzen habe auf den Redner hören möge, gehört zu dem eigentümlich lebhaften Stile des C.: unde rogo, fr. carissimi, ut quicunque in his malis se sentiunt obnoxios (S. 10, 5, vergl. 2), etc. etc. Die Anrede „fratres carissimi“ ist die überwiegend häufige des C. Vergleicht man seine Sermone z. B. mit denjenigen des Augustin, so sieht man 1. dass er überhaupt häufiger die Anrede ausspricht (es sind verschwindende Ausnahmen, wo er sie weglässt), 2. dass „fr. carissimi“ (seltener „fr. dilectissimi“, ganz selten — im Eingange; im Fortgange der Rede steht es etwas

1) „Le deux-cent-quarante-quatrième — schreiben sie S. 207 — faisait aparavant le cent-quatre-vingt-quinzième de ceux de Saint Augustin de tempore. Mais on y découvre de quoi appuyer les raisons qui le font rendre à Saint Césaire.“

2) Weder die älteren noch die jüngeren Mauriner haben die Eigentümlichkeiten des „Stils“ des Caesarius, auf den sie sich berufen, um über einen Sermon zu bestimmen, irgendwo zusammenhängend behandelt; kaum dass sie gelegentlich eine Notiz machen, die ihren Massstab verriete, — sie verlassen sich darauf, dass, wer die sämtlichen Sermone erst gelesen habe, schon wissen werde, weshalb sie im einzelnen fänden, der Stil sei cäsarianisch.

3) Genannt wird das Symbol von Caesarius noch viermal, aber auch eben nur genannt resp. zu fleissiger Einprägung empfohlen: S. 265 (Caesarii 66), § 2; S. 266 (67), 2; S. 278 (78), 1; S. 303 (97), 3. Interessant ist immerhin die Bemerkung in S. 278. C. handelt von allerhand Aberglauben, Tagewähnen u. dergl. Er warnt davor. Alle Tage hat Gott gemacht. Zuletzt giebt er den positiven Rat: „quotiens vobis in quacunque parte fuerit neccessitas properandi, signate vos in nomine J. Christi et symbolum vel orationem dominicam fideliter dicentes securi de Dei adiutorio iter agite“.

anders — bloss „fratres“, was Augustin liebt; ziemlich oft — jedoch untermengt mit „fr. carissimi“ — „Caritas vestra“, einzelne Male „Sanctitas vestra“; im letzteren Falle sind wohl Mönche die Zuhörer) ihm am geläufigsten ist. Blicke ich vom Eingange sogleich zum Schlusse hinüber, so ist auch er im Stile des C.: „praestante Domino nostro J. Christo, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen“. Ich habe es zuletzt aufgegeben mir zu notieren, wo ein Sermon des C. so schliesst; besonders die Worte „qui vivit et regnat etc.“ sind typisch — es werden wohl achtzig der hundert Sermonen sein, wo sie uns begegnen. Mehrere Male, wo die Benediktiner behaupten, ein Sermon verrate „gegen Ende“ den Stil des C. (es giebt eine Reihe aus den verschiedensten Autoren bunt zusammengetragener Sermonen in dem „Appendix“, und die Herausgeber weisen gerne nach, wem die einzelnen Partien gehören), können sie kaum einen anderen Anlass für diese Behauptung haben, als eben dass auch sie jene Schlussformel für „caesarianisch“ halten.

Nachdem er mit ganz kurzen Worten die Trinitätslehre zunächst als Objekt der „fides recta et catholica“ bezeichnet hat, geht er auf das Symbol als solches über. Sein Standpunkt mit Bezug auf die Trinitätslehre ist der Augustinische. Es giebt hier nichts Charakteristisches. Das Symbol ist ihm offenbar ein Inbegriff des ganzen Glaubens, wobei die Trinitätslehre die Hauptsache ist, die alles weitere regiert.⁴⁾ Es ist nun wieder eine Probe für die Herkunft unseres Sermons von C. die Weise, wie er sich nach der Mitteilung des Symbols zu einer Auslegung wendet. Nämlich hier kommt der Redner scheinbar unvermittelt auf lauter praktische, ethische Gesichtspunkte. Kaum dass er gesagt hat „credite et vitam aeternam“, so setzt er ein: Igitur si quis vult discipulus Christi esse, mandata sua custodiat, humilitatem discat, ut ipse ait: discite a me quia mitis sum et humilis corde. Zu beachten ist, 1. dass der Verfasser sofort dazu übergeht, den Charakter eines „discipulus“ Christi zu erörtern — der „fidelis“ erscheint ihm offenbar eigentlich nur unter dem Gesichtspunkt eines Nachahmers, eines sittlichen Jüngers Christi, 2. dass er die „mandata“ alsbald auf die „humilitas“ hinausführt. Was das erstere betrifft, so entspricht es der ganz exklusiv ethisch-paränetischen Natur der Sermonen des C. Aber besonders interessant ist dafür doch wohl eine prinzipielle Erörterung über das Wesen der „fides“, die C. in S. 264 (65) giebt. Diese Predigt, die auch Hahn¹ verglichen hat, wird schon von den meisten Manuskripten dem C. zugeschrieben, darf also für ganz besonders sicher gelten. Der Redner geht hier davon aus, dass die „fides“ in der h. Schrift im höchsten Masse „gelobt“ werde. Nach einigen Beweisen fährt er fort: cum ergo tantis laudibus bonum fidei praedicetur, a multis tamen nominis ejus proprietas ignoratur. Fides enim a fit, id est, ab eo quod fiat nomen accepit . . . So geht er auch hier alsbald dazu über (§ 2): Videamus quid sit quod debeat facere, qui fidem vult integram custodire. Die „Werke“ zeigen den wahren Glauben! Auch in S. 244 handelt es sich um die fides integra („recta et catholica“); es könnte uns an der Herkunft des Sermons von C. irre machen, wenn derselbe nicht sofort auf die Werke des Glaubens überleitete; wenn er verläuft, wie der Fall, so ist das ganz spezifisch im Geiste des C., gerade auch seiner Theorie von der „fides“. — Aber es ist auch charakteristisch, dass der Sermon auf die „humilitas“ als Probe der fides Christi hinauskommt. In S. 296 (92), der speziell dem Lobe der humilitas gilt, wird „quicumque“ de malo superbiae liberari desiderat zuletzt hingewiesen auf Christus, der ebenso „magister humilitatis“ ist, wie der Teufel der „princeps superbiae“ (s. § 7). Christo in der humiliatio folgen, heisst es „verdienen“, dass man zum Himmel aufsteige. Der Gedanke ist bei C. nicht so eng, wie es den

4) Der Eingang des Sermons erinnert unverkennbar an das Symbolum Athanasianum. Hierzu speziell habe ich sonst keine weiteren Parallelen bei C. gefunden. Aber es fehlt überhaupt an „dogmatischen“ Predigten bei C.

Anschein haben könnte. Die *humilitas* stammt aus der *caritas*, und es ist ein Ausfluss der *caritas Christi*, wenn er *humilis* ist. Just diesen Gedanken erörtert nun wieder S. 244 in dem, was folgt.

Nämlich „für uns“ erniedrigte Christus sich: *pro nobis, fratres, ut peccata nostra deleat, carnem humanam assumpsit, natus est a Virgine, positus in praesepio, pannis involutus, a Judaeis reprobatus, ab ipsis persecutus, comprehensus et flagellatus, sputis sordidatus, spinis coronatus, clavis transfixus, lancea perforatus, cruci appensus, aceto cum felle potatus et inter iniquos reputatus. Et haec omnia, fratres carissimi, sustinuit ut nos de faucibus inferni liberaret. Es ist deutlich, dass C. den Teil des Symbols, der Christi Erdenleben beschreibt, vor sich hat: an einer Schilderung der Umstände der Geburt einerseits, des Leidens andererseits macht er klar, dass Christus Gott „gehörte“ und sich erniedrigte. Nach mehr als einem Sermonen kann man sich überzeugen, dass es C. ist, der hier spricht. Die Benediktiner nennen den Stil des C. gelegentlich „einfach“, dann wieder „pathetisch“: beides ist, richtig verstanden, eine zutreffende Charakteristik. C. schreibt grammatisch sehr schlicht; aber er liebt die rhetorischen Häufungen, das Malen, die Ausführung in das Detail. Wie er hier Christi Niedrigkeit an konkreten Zügen schildert, so „schildert“ er hernach noch anderes. Nämlich indem er zur Ermahnung übergeht, nennt er wieder im Detail die Sünden, die es zu lassen gilt, und ebenso die Tugenden, die es zu erwerben gilt. Es giebt in dieser Beziehung wirklich einen *stylus Caesarianus*, der unverkennbar ist, zumal wenn man die Predigten anderer zum Vergleiche heranzieht. Im einzelnen ist die Schilderung des Leidens Christi „für uns“ besonders zu vergleichen mit S. 249 (55), 4. In einer Schilderung des jüngsten Gerichtes lässt C. den Herrn sagen (ich setze etwas früher ein, da das Ganze als ein Beispiel der „Häufungen“, die C. liebt, dienen mag): *Ego te, o homo, de limo manibus meis feci, ego terrenis artubus infudi spiritum, ego tibi imaginem nostram similitudinemque conferre dignatus sum, ego te inter paradisi delicias collocavi: tu vitalia mandata contemnens deceptorem sequi quam Deum maluisti. Cum expulsus de paradiso jure peccati mortis vinculis tenereris virginalem uterum sine dispendio virginitatis pariendus introivi, in praesepio expositus et pannis involutus jacui, infantiae contumelias humanasque dolores, quibus tibi similis fierem, ad hoc scilicet ut te mihi similem facerem, pertuli, irridendum palmas et sputa suscepi, acetum cum felle bibi, flagellis caesus, verberibus coronatus, cruci affixus, vulnere perfoctus, ut tu eripereris morti, animam in tormentis dimisi. En clavorum vestigia, quibus affixus pependi. En perfoctum vulneribus latus. Suscepi dolores, ut tibi gloriam darem etc. An dieser Stelle hat man auch für dies und das, was sonst in S. 244 vorkommt, eine Parallele. Indem er das Symbol mitteilt, hat der Redner zu dem „natum ex M. virg.“ hinzugefügt „quae virgo ante partum et virgo post partum semper fuit“. Eben den Charakter der Maria als „semper virgo“ hat C. oben auch mit zum Ausdrucke gebracht. Wenn der Redner in S. 244 in der umschreibenden Mitteilung des Symbols das „credite eum ad inferna descendisse“ weiter ausführt durch die Zusätze: „diabolum obligasse et animas Sanctorum quae sub custodia detinebantur liberasse secumque ad caelestem patriam perduxisse“ und wenn er hernach in der Auslegung in der oben citierten Stelle von den „fauces inferni“ redet, so ist weiter zu bemerken, dass es ebenso häufig bei C. ist, den Sünden Zustand des Menschen als ein Gefesseltsein in der Gefangenschaft des Satans zu schildern, als vom Himmel wie der „patria“ zu reden und anderseits sich gerade des Ausdruckes „fauces inferni“ zu bedienen. Vergl. S. 12 (6), 3 und 4; 16 (9), 2; 37 (18), 4; 44 (23), 6; 67 (27), 3; 69 (29), 2; 139 (43), 3; 249 (55), 3 etc.**

Nachdem er Christus als Bild der *humilitas* und *caritas* vorgestellt, geht der Redner dazu über, seine Ermahnungen zu formulieren. Wer zu Christus kommen

will, muss seinen „Spuren nachfolgen“ und die „Beispiele der Heiligen“ nachahmen. Die „Heiligen“, ein Paulus, Petrus, Stephanus, sie alle haben den Becher des Leidens, den Christus trank, auch getrunken. Ergo, fratres, fährt der Redner fort, crucifigite et mortificate membra vestra quae sunt super terram, ut possitis placere illi qui vos creavit. Es wäre zu weitläufig, wollte ich alle Parallelen, die sich für die einzelnen Vorstellungen hier nachweisen lassen, mitteilen. Der Ausdruck „vestigia Christi sequi“, der Gedanke dass die exempla Sanctorum dabei uns spornen, die Idee, dass „Kreuzigung“ und „Tödtung“ der Glieder die rechte Art sei, sich als ein discipulus Christi zu bewähren, sind immer wieder anklingende Leit-motive des C. Im besonderen möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass, wenn der Redner doch scheinbar Christus als den „Schöpfer“ des Menschen bezeichnet, eben das auch eine Parallele an der mitgeteilten Stelle aus S. 249 hat.

Ein näheres Eingehen dürfte nur noch einmal am Platze sein hinsichtlich des Details der Ermahnungen des Redners. Im Anschlusse an die zuletzt ausgehobene Stelle fährt er fort: Qui fuit superbus, sit humilis; qui fuit incredulus, sit fidelis; qui fuit luxuriosus, sit castus; qui fuit latro, sit idoneus; qui fuit ebriosus, sit sobrius; qui fuit somnolentus, sit vigil; qui fuit avarus, sit largus; qui fuit bilinguis, sit boniloquus; qui fuit detractor aut invidiosus, sit purus et benignus etc. Es ist nicht nur für fast jede Sünde und die ihr entgegengesetzte Tugend, die hier aufgezählt werden, eine Reihe entsprechender sachlicher Ausführungen (mit Bezug auf einzelne derselben ganze Sermonen) nachzuweisen, sondern, was wichtiger ist, gerade auch eine Anzahl fast wörtlicher Repetitionen dieser kurzen gehäuften antithetischen Ermahnungen. Vergl. z. B. S. 2 (1); 17 (10), 3; 34 (16), 3; 265 (66) 3; 298 (93) 3; 303 (97), 4. Jedoch eine Hauptsache möchte es noch sein, dass die noch folgenden ganz concreten Ansprüche, die S. 244 an den Christen stellt, sich Wort für Wort mit immer wiederholten charakteristischen Anforderungen des C. decken. Ich hebe die wichtigsten und frappantesten Stücke heraus, um eine Anzahl von Parallelen beizufügen. Das Sonderbare und speziell Beweiskräftige liegt wieder nicht nur in der sachlichen Übereinstimmung des Redners mit C. an vielen Stellen, sondern zumal auch darin, dass C. es liebt, gerade die in S. 244 zusammengestellten Stücke sehr oft zusammenzufassen als die Kardinalleistungen, die doch letztlich nicht eigentlich etwas Besonderes, sondern etwas für jeden Christen Notwendiges darstellten. Also der Redner hebt hervor als besondere Pflichten: den häufigen Kirchenbesuch, reichliches Almosengeben, Ablieferung des Zehnten an die Kirche (und auch für die Armen), Fasten, Besuch der Kranken und Gefangenen, willige Herbergung der Reisenden, schliesslich Sorge für die Eltern, aber hier wird er zum Schlusse wieder mehr diffus. Bleiben wir bei jenen speziellen Forderungen. Für die Ermahnung zum „eleemosynas dare“ Parallelen bei C. nachweisen, heisst Eulen nach Athen tragen. Es ist, als ob C. es nicht über das Herz brächte, diese Forderung einmal nicht auszusprechen. Ein Sermon, der sie übergeht, kann zunächst nur verdächtig erscheinen. Dieser, man könnte sagen: Grundforderung des C. gegenüber sind die anderen Ansprüche, die S. 244 erhebt, doch kaum minder im Sinne des C. Vergl. z. B. die Ausführungen in S. 10 (4), 5; 13 (7), 5; 16 (9); 28 (14); 63 (25); 78 (32), 4; 104 (37); 141 (45); 142 (46); 256 (57), 4; 261 (62), 3; 265 (66); 266 (67), 2; 274 (74), 4; 276 (76); 277 (77); 308 (99), 2. Besonders bemerkenswert ist, dass selbst für so spezielle Anforderungen, wie S. 244 sie mit Bezug auf die Behandlung zureisender Fremder erhebt (hospites in domos vestras colligite et pedes eorum lavate, linteo extergite, ore osculamini et lecta eorum praeparate), sich in den angeführten Stellen wiederholt wörtliche Parallelen ergeben.

Zum Schlusse noch einiges mit Bezug auf einzelne Ausdrücke des S. 244. Durch Almosengeben soll jeder „se redimere“; vergl. z. B. 71 (31), 3; 78 (32), 4; 104 (37), 4; 116 (42), 3 etc. etc. Zur Kirche soll man „frequentius currere“;

vergl. z. B. 265 (66), 3; 278 (78), 5; 279, 5; 283 (82), 1 etc. Zehnten soll man der Kirche und den Armen „erogare“; dieses Wort ist bei C. ständig. Unter den Ermahnungen begegnen wir der Wendung: „qui fuit latro, sit idoneus“; vergl. zum Gebrauche des letzteren Wortes bei C. S. 266 (66), 2; 270 (70), 3; 276 (76), 1. — Noch Eines. Indem der Redner das Wort Matth. 11, 29 citiert, sagt er nur: „discite a me quia mitis sum et humilis corde“. Wenn ich keine Stelle übersehen habe, so citiert C. den Spruch auch nie weiter als bis hierher; vergl. S. 67 (27), 5; 225 (50), 2; 273 (73), 3; 296 (92), 4.

Der Beweis, dass S. 244 von Caesarius herrühre, könnte noch erweitert werden; aber das Bisherige genügt ohne Zweifel. Nur bemerken will ich noch, dass der Sermon auch nicht etwa ein Cento aus anderen Sermonen genannt werden kann. Er ist zwar kurz, aber wohl disponiert und des C. vollkommen würdig. — In einem späteren Zusammenhange werde ich noch einer möglicherweise für das Symbol des Caesarius in Betracht kommenden Schrift gedenken (Anhang 2 zu gegenwärtigem Abschnitt, Anm. 3).

C. Die Symbole im Missale Gallicanum.

Das nach Tommasi von Mabillon (*de liturgia Gallicana libri III*, Paris. 1729) herausgegebene *Missale gallicanum vetus* enthält zweimal eine vollständige Symbolformel (S. 339 ff. und S. 348), die Hahn² §. 36 mitteilt. Die Formeln sind nicht ganz in Übereinstimmung. Sie stehen unserem *textus rec.* sehr nahe. So haben sie in Artikel 1 den Zusatz „*creatorem coeli et terrae*“. Die zweite lässt „*descendit ad inferna*“ vermissen; dagegen bietet sie Art. 6 in der Form „*ascendit victor ad coelos*“.¹⁾ Beide lesen in 7 nur „*sedet ad dexteram patris omnipotentis*“ (lassen also das *Dei* unseres *text. rec.* vermissen). Die erste hat in Art. 2 kein „*dominum nostr.*“ und liest den Artikel in der Form: *Credo et in J. Chr., filium ejus unigenitum sempiternum*. Es ist das der einzige sichere Fall, wo ein Stück von R (immerhin kein Artikel, nur ein Teil eines solchen!) fehlt, (repetiert im *Sacr. Gallic.*, unten S. 186). Wir hatten bislang nur hie und da Anlass, der Vermutung, dass ein solches Stück verloren gegangen sein möchte, einen gewissen Raum zu geben. Die zweite Formel bietet den Artikel ganz in der Form von R. In der grammatischen Konstruktion differieren die Formeln verschiedene Male unter sich²⁾, nicht minder beide mehr oder weniger von unserem *textus rec.* Über das Alter des *Missale* (*saec. VII exeunt. od. VIII ineunt.*) vergl. Delisle:

1) So wenig der Sache nach darauf ankommt, ist auch das „ad“ statt „in“ nicht ganz zu übersehen. Es ist häufig in gallischen Formeln, dass man ad trifft (Caesarius hat: *in coelis*; der Ablativ ist sehr selten! Auch im weiteren werden noch gallische Formeln mit gesichertem oder mutmasslichem „in“ uns begegnen; aber es überwiegt ad). Vielleicht hat auch Rufin „ad“ gehabt. Sonst kommt es noch in S. 215 des Augustin vor, wo das afrikanische Symbol behandelt ist; die anderen uns bekannten afrikanischen Formeln haben „in“. Da es im allgemeinen so selten ist, dass „ad“ auftritt, muss man es bei den gallischen Formeln mit im Auge behalten.

2) Wenn die zweite Formel „*sanctorum communionem ac remissionem peccatorum*“ hat, so ist das sehr merkwürdig. Ob nicht vielleicht, wie bei Faustus von Reji, zu lesen ist: „*abremissionem pecc.*“?

Mémoire sur d'anciens Sacramentaires, Nr. V, Mémoires de l'Institut de France, Académie des inscriptions etc. tom. XXXII, 1 (1886), pag. 73—79; Duchesne, Origines du culte chrétien (1889), pag. 144 f. Mabillon teilt den zweiten Text so mit, dass er zwölf Stichen bildet. Wenn das nicht erst sein Belieben ist, so ist das nicht ganz ohne Interesse.

Lokal ist das Missale bislang nicht fixiert³⁾, nur dass es wirklich aus Gallien stammt, unterliegt keinem Zweifel. Delisle lässt es unentschieden, ob man es vielleicht mit Bruchstücken zweier Missalien zu thun habe. Es handelt sich um eine Reihe unzusammenhängender Stücke. Da beide Symbole in traditione symboli vorkommen, ohne doch identisch zu sein, möchte man in der That glauben, dass sie nicht beide demselben Missale angehört haben.⁴⁾

1. Anhang.

Ein Bekenntnis des Phoebadius von Aginnum.

Hahn² § 128—130 stellt drei sehr verwandte Formeln zusammen unter dem Titel „Andere dem Damasus zugeschriebene Symbole“ (vorangingen die „Anathematismen“ des Damasus, die diesem Papste ja zweifellos angehören). Die erste ist die belangreichste, von den Theologen der alten Kirche anscheinend am meisten geschätzte, wenigstens die verbreitetste.¹⁾ Sie ist den verschiedensten Autoren zugeschrieben. Hahn hat das Unglück, diejenige Ausgabe nicht bemerkt zu haben, die ihm gestattet hätte, dieselbe ihrem wirklichen Autor zuzuschreiben, die Ausgabe von Gallandus, Biblioth. Patr. V (Venet. 1788), 265 oder von Migne, XX, 49. An beiden Stellen wäre er durch die Prolegomena darauf aufmerksam gemacht, dass die Mauriner (hist. lit. de France I, 2) sie dem Phoebadius von Aginnum (in Aquitanien, Kirchenprov. von Burdigala = Bordeaux; jetzt Agen) zuschreiben²⁾ und zwar mit zwingenden Gründen. Die Formel hat eine besondere Beziehung auf eine Schrift „de fide orthodoxa c. Arianos“, alias „de filii divinitate et consubstantialitate tractatus“, die auch sehr verschiedenen Theologen vindiziert worden. Man findet dieselbe unter den Predigten des Gregorius Nazianzenus (Oratio 49; das Bekenntnis schliesst sich an als Or. 50).³⁾ Da Augustin sich einmal unter dem Namen eines „Gregorius“ auf einen Gedanken bezieht, der sich in dieser Schrift in der That vorfindet, so hat man, nachdem die Erkenntnis gewonnen war, dass dieselbe keine „Übersetzung“ sei, vielmehr einem Lateiner ihren Ursprung verdanken müsse, wenigstens gemeint, man müsse einen abendländischen Gregor als Verfasser annehmen, und hat auf „Gregorius Baeticus, Eliberi (= Elvira = Granada) episcopus“, von welchem

3) Den Eingang bildet eine Messe zu Ehren des h. Germanus (von Antissiodorum — Auxerre, Kirchenprov. von Sens) † 448. Das ist wohl ein Fingerzeig.

4) Zahn, Symbolum S. 8, will die Differenzen beseitigen, indem er im ersten das „desc. ad inf.“ als Interpolation ansieht (die anderen Unterschiede übergeht er); ich kann das angesichts der Angaben von Delisle vorderhand nicht als berechtigt gelten lassen. Die oben S. 54, Anm. 30 geäußerte Idee wird verfehlt sein.

1) S. Maassen: Gesch. d. Quellen u. d. Literatur des canonischen Rechtes im Abendl. I (1870), S. 395. Hier sind acht kanonistische Sammlungen nachgewiesen, in denen sie Aufnahme gefunden.

2) „S. Phébate d'Agen“, a. a. O. S. 266 ff., spez. cap. 2, 2.

3) In der Maurinerausgabe der Werke des Gregor, tom. I, Paris. 1778 sind beide Stücke in den Anhang verwiesen.

Hieronymus de vir. ill. cap. CV bezeugt, dass er ausser einigen „mediocri sermone“ verfassten tractatus auch „de fide“ elegantem librum composuit, geraten. So besonders Quesnell.⁴⁾ Auch unter dem Namen des Ambrosius ist die Schrift erhalten. Die Verfasser der hist. lit. zeigen, dass speziell auch Gregorius Eliberitanus nicht passt. Augustin bezieht sich auf Gregor von Nazianz (Or. 34). Die Schrift blickt auf einen früher von demselben Autor herausgegebenen „libellus adversus Arianos“, der zum Teil missverstanden worden, zurück. Wenn Quesnell meint, das sei eben das „Bekenntnis“, welches mit der Schrift zusammengehört, die Schrift sei die Explication dieser Formel, so zeigen die Mauriner, dass diese Annahme unzulässig ist. Die gemeinte Schrift ist der unter dem Namen des Phoebadius erhaltene „liber c. Arianos“, mit dem jene andere Schrift sich in Gedankenmaterial, Stil, Schriftbenutzung etc. so überraschend berührt, ja auf den sie so unverkennbar direkt Bezug nimmt, dass nur das Urteil übrig bleibt, Phoebadius sei der Verfasser auch dieser Schrift. Derselbe ist dann auch der Autor der nachgeschickten Bekenntnisformel, denn diese ist, wie die Mauriner richtig bemerken, ein „Auszug“ aus jener.⁵⁾

Phoebadius war 357 jedenfalls schon Bischof und er lebte noch, als Hieronymus sein Werkchen de vir. illustr. schrieb (392), s. cap. CVII. Die Verfasser der hist. lit. nehmen an, die Schrift „de fide orth.“ sei nicht lange nach dem Konzile von Ariminum, also etwa 360 oder 361, verfasst. Das Ansehen des Mannes war ein überragend grosses im Abendlande, er gewann, als Hosius von Corduba sein Ansehen wegen der sog. 2. sirnischen Formel verloren hatte, geradezu zeitweilig die theologisch-kirchliche Führung hier. Dass sein Name der genannten Schrift und damit dem Bekenntnisse, welches sich daran schliesst, verloren gehen konnte, erklärt Gallandus daraus, dass sie wohl ebenso wie die ältere Schrift „liber c. Ar.“ anonym erschienen sein möchte. Dass die ältere Schrift ursprünglich so erschien, geht aus der praefatio zu der jüngeren hervor. In Bezug auf die jüngere selbst ist es eine Vermutung, deren Wert ich dahingestellt lasse (s. Galland. l. c. Proll. cap. XV, pag. XXIV ss.). Ein Mann, der so wenig geschriftstelt und einen an und für sich so unbedeutenden Bischofssitz inne hatte, dessen Bedeutung durchaus in seiner Persönlichkeit als solcher begründet gewesen war, konnte wohl verhältnismässig bald vergessen werden. Auch wenn die zweite Schrift, ja wenn der „libellus fidei“ selbst seinen Namen trug, so konnte es geschehen, gerade je mehr der libellus sich verbreitete, dass man auf die Dauer berühmtere Namen damit verknüpfte.

Was nun die Berührungen zwischen dem libellus und dem Taufsymbole betrifft, so kommen folgende Partien in Betracht:

Credimus unum Deum patrem omnipotentem et unum unigenitum filium ejus Deum et dominum salvatorem nostrum et Spiritum sanctum Deum... (zum Teil Anklänge an den „tractatus Nicaenus“, den Phoebadius der Schrift de fide orth. vorangestellt und zu dem er sich abermals zum Schlusse bekannt hat)... Cum Spiritu sancto unum Deum piissime confitemur Jesum Christum dominum nostrum, Dei filium... qui... natus de Spiritu sancto ex Maria virgine... Confitemur est hunc... Jesum Christum adimplesse legem et profetas, passum sub Pontio Pilato, crucifixum secundum scripturas,

4) Vergl. dissertatio XIV, cap. 7 (opp. Leonis M. ed. Ball. III, 919 ff.; den Text s. hier, S. 279).

5) Besser sagt man vielleicht: eine freie, kurze Formulierung der Gedanken jener Schrift. Es kommen auch Ausdrücke vor, die nicht als solche in jener Schrift zu belegen sind. Allein das Bekenntnis hat ganz und gar den Horizont derselben. Kein Zug, der eine andere Situation verriete. Der Verfasser vermeidet die technischen, bloss dem Theologen verständlichen Ausdrücke; er formuliert seine Gedanken in populärer Weise.

mortuum et sepultum secundum scripturas, tertia die a mortuis resurrexisse, assumptum in caelos sedere ad dexteram Patris: inde venturum judicare vivos et mortuos. Expectamus in hujus morte et sanguine mundatos remissionem peccatorum consecutos resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne qua nunc sumus, sicut et ipse in eadem carne qua natus et passus et mortuus est resurrexit...

Eine Gegenprobe lässt sich de fide orth. cap. 8 (Migne, S. 48) machen: Quem etsi passum credimus et sepultum... Tertia quoque die resurrexit... Ascendit in coelos... consedit ad dexteram Patris... Da die verschiedenen Handschriften des „libellus fidei“ nicht ganz übereinstimmen, so ist nicht sicher zu bestimmen, wie zumal diejenige Partie, die Art. 4 von R parallel geht, gelautet habe. „Passum“ scheint unter den eventuellen Zusätzen am besten bezeugt; „mortuum“ ist unsicher. Ob wirklich das Taufsymbol des Phoebadius auch schon „passum“ eingeschaltet hatte, ist vollends nicht zu ermitteln, da das Wort eine Reminiscenz aus dem Nicänischen Tomus sein könnte. Alles in allem frappt die überaus grosse Übereinstimmung mit R. Et ist möglich, dass das Symbol des Phoebadius gar keine „Zusätze“ hatte.

Eine zweite „Damasus-Formel“, die Hahn² § 129 mitteilt, ruht auf der soeben beleuchteten. Sie hat in den Parallelen zu R einige Besonderheiten, vor allem bietet sie: et conceptus est de Spiritu sancto et natus ex virgine... Ich bin nicht imstande, diese Formel zu lokalisieren oder zeitlich zu bestimmen.⁶⁾ Hieronymus teilt in der Schrift „dialogus adv. Luciferianos“ cap. 17 (ed. Vallarsi II², 188 f.) ein Bruchstück der von den Orthodoxen in Ariminum aufgesetzten Formel mit⁷⁾: „Credimus in unum verum Deum patrem omnipotentem. Credimus in unigenitum Dei filium qui ante omnia saecula et ante omne principium natus est ex Deo, natum autem unigenitum solum ex solo Patre, Deum ex Deo, similem genitori suo patri secundum scripturas, cujus nativitate nullus novit nisi qui solus eum genuit pater. Qui de coelo descendit, conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus a Pontio Pilato, tertia die resurrexit (a mortuis), ascendit in coelum, sedet ad dexteram Dei patris, venturus judicare vivos et mortuos. Die Mauriner meinen, Phoebadius sei der Verfasser auch dieser Formel (s. S. 268), was in der That durchaus glaublich ist. Die Formel ist jedenfalls um desswillen interessant, weil sie bezeugt, dass man im vierten Jahrhundert das „conceptus est“ bereits — wäre es auch nur erst inofficiell — in Art. 3 eingeschaltet hat.

6) Hahn² Anm. 1085 entnimmt von seinem Vorgänger die Notiz „aus einem Schreiben des Damasus an Hieronymus ed. Dom. Vallars. T. XI. p. 145 sq.“ Ich habe nur die editio altera des Vallarsi zur Hand. Dort finde ich die Formel nur XI, 2, 200 mit einer praefatio, die jene Charakteristik nicht rechtfertigt und die zugleich auf die Übereinstimmung mit der oben bereits besprochenen Damasusformel hinweist, so zwar, dass hervorgehoben wird, Quesnell schreibe diese Grundformel dem Gregorius Baeticus zu. Es kann angesichts des Edikts des Gratian 380, wonach diejenige religio, quam pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum, die „katholische“ und die staatlich anerkannte sein soll, nicht auffallen, dass man eine „fides Damasi“ aufstellte. Die „Anathematismen“, die einzige wirklich von Damasus herrührende fides, reichten nicht; man musste eine positive, zusammenhängende Formel haben. Die des Phoebadius eignete sich in jedem Sinne. Dass dieselbe zum Teil leicht alteriert wurde, ist nicht verwunderlich.

7) Über diese Schrift des Hieronymus vergleiche Krüger: Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer, 1886, S. 58 ff. Aufmerksam hat gemacht auf das Citat m. W. zuerst Caspari, II, S. 203 f.

2. Anhang.

Spuren des Symbols bei Victricius von Rotomagus u. a.

Es hat keinen Zweck, hier sämtliche Formeln, die Hahn² zusammengestellt hat, durchzugehen. Es sind übrigens aus der älteren Zeit nur sehr wenige, die ich auslasse. So das Bekenntnis des Leporius, § 138 (s. Hefele Conciliengesch. II², 138). Was dieser aus Massilia stammende Theolog (Anfang des 5. Jahrhunderts) von dem Taufbekenntnis deutlich erkennen lässt, ist höchstens Art. 3: „qui natus est de Spiritu s. et M. virg.“ Unsicher Art. 4: „passus“ vor crucifixus? daneben auch „mortuus“?

Hahn übergeht übrigens seinerseits manche Schrift, die mehr Material bietet, als die „Formeln“, die er allein zusammenstellt. Ohne die Absicht auf Vollständigkeit auch nur in dem Masse, als ich selbst Material gesammelt habe¹⁾, bringe ich hier noch einige relativ bedeutsame „Spuren“ des Symbols aus der älteren Zeit zur Sprache.

Victricius von Rotomagus (Rouen). Er wurde Bischof vor 390 und scheint im Anfange des 5. Jahrhunderts (vor 409) gestorben zu sein, (s. Migne XX, 437 ss., Prolegomena zu den alsbald edierten Werkchen des V.). In seinem „liber de laude Sanctorum“ treffen wir folgenden dogmatischen Passus cap. 4 (S. 446):

Confitemur Deum patrem, confitemur Deum filium, confitemur sanctum spiritum Deum. Unum dixi, quia sicut ex uno Filius de Patre, ita Pater in Filio, sanctus Spiritus vero de Patre et Filio. Una Deitas, una substantia, quia unum principium

1) Ich werde einzelnes an geeignetem Orte später zur Sprache bringen, so z. B. das, was man aus den Schriften des Hilarius von Poitiers entnehmen kann. Nur der Stelle, wo Salvianus Massiliensis des Symbols gedenkt, will ich schon hier nebenbei Erwähnung thun. Wider den Besuch der *spectacula* kämpfend, will er zeigen, da gubern. Dei VI, 6 (ed. Pauly, Corp. Script. Lat. Vindob. VIII, 1883, S. 133 ff.), dass in *spectaculis* apostatatio quaedam fidei est et a symboli ipsius . . . sacramentis . . . praevaricatio. Quae est enim in baptismo salutari christianorum prima confessio? Quae scilicet nisi ut renuntiare se diabolo ac pompis ejus et spectaculis atque operibus protestentur? . . . Et quid postea? Credo, inquis, in Deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium ejus. Es wird kurz ausgeführt, wie der Besuch der Schauspiele eine „Rückkehr“ zum Teufel und ein „Abfall“ von Gott und Christus ist. Ja hoc modo omnia symboli sacramenta solvuntur et totum quod in symbolo sequitur labefactatur; nihil enim sequens stat, si principale non steterit etc. Man hat den Eindruck, dass S. den Eingang des Symbols wörtlich und ohne eine Auslassung citiert. Also wäre Art. 1 ganz in Übereinstimmung mit R. Salvianus hat als Schriftsteller wohl um die Mitte des 5. Jahrhunderts geblüht, wenn er auch wohl schon um 400 geboren war. Gennadius cap. LXVIII bemerkt von ihm: vivit usque hodie in senectute bona. Er weiss nur von fünf Büchern der Schrift de gub. Dei (er nennt sie: „de praesenti judicio“). So werden Buch VI—VIII erst später verfasst sein, als dieses Kapitel des G. Dass auch diese Bücher „echt“ sind, ist kein Zweifel. Welches Symbol S. citiert, ist unsicher. Um die Zeit seiner Schriftstellerei lebte er als Presbyter in Massilia. Vorher hat er kürzer oder länger in Trier gelebt. Die Weise, wie er von dieser Stadt spricht, erweckt den Eindruck, als ob er dort jedenfalls zeitweilig heimisch gewesen sei. Doch ist es immerhin wahrscheinlicher, dass er das Symbol von Massilia anklingen lässt. Leider citiert er in keiner seiner Schriften mehr als die ausgehobenen Worte. A. a. O. I, 4 berührt er den Artikel vom Gericht, ohne ihn eigentlich zu citieren. Für Art. 1 ist sein Citat im Vergleich mit Faustus und Caesarius beachtenswert.

et una perpetuitas, sive ante omnia, sive per quem omnia, verus Deus de Deo vero; quia ut alius de alio, ita alius in alio, vivus a vivo, perfectus a perfecto, lumen de lumine et lumen in lumine. Ita hujus trinitatis deitas ex uno et in uno permanens. Pater pater est, Filius filius est, Spiritus spiritus est. Tres nominibus, tres uno principio, tres una perfectione, tres una deitate, tres uno lumine, tres una virtute, tres una operatione, tres una substantia, tres una perpetuitate, quia ut tres ex uno ita unitas in tribus. Sic confitemur quia sic credimus individuum²⁾ trinitatem ante quam nihil potest affingi nec mente concipi: per quam omnia visibilia et invisibilia, sive throni etc. Qui pro salute generis humani de sublimi descendens de Maria virgine incarnatus hominem induit, passus est, crucifixus, sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Dei patris, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto ...³⁾

Zeusschwitz hat gelegentlich, „System d. Katechetik“, II, 1², S. 125 auf Eleutherius von Tournay hingewiesen, in dessen Sermo seu confessio de ss. trinitate „das Taufsymbol so bestimmt die Unterlage bildet, dass der zweite Artikel Stück für Stück ausgelegt wird“. Das ist sehr übertrieben. Ausserdem zeigen die Mauriner (Hist. lit. de la France III, 153 ff.), dass von irgendwelcher Gewissheit, dass die dem Eleutherius zugeschriebenen Schriften (s. Bibl. max. patr., VIII, 1124 ff.) echt seien, keine Rede sein kann. (Eleutherius soll 456 geboren sein in demselben Tornacum, wo er Bischof war, † 532?) Allein damit wird das Interesse dieser Schriften doch nicht ganz hinfällig. Denn dieselben dürften wirklich in die Zeit des Eleutherius gehören. Dass das Symbol, speziell der christologische Teil, mannigfach anklingt, ist deutlich. Bemerkenswert ist immerhin, dass sicher nur die Elemente von R, kein „Zusatz“, zu konstatieren sind; doch sind die Anspielungen der Art, dass man sich bestimmter Schlüsse zu enthalten hat. — Das Bekenntnis, welches Gregor von Tours († 594) seiner Historia Francorum voranschickt, hat Hahn § 154 mitgeteilt. Es interessiert in erster Linie, dass Art. 1 bei ihm nur einfach lautet: Credo in Deum patrem omnipotentem. Im übrigen ist zu verweisen auf folgende Stücke: „Credo in Jesum Chr. filium ejus unicum, dominum deum nostrum ... Credo eum die tertia resurrexisse ... ascendisse in coelos, sedere ad dexteram patris, venturum ac judicaturum vivos et mortuos. Credo

2) Ein solcher Ausdruck frappiert einigermassen; es ist doch nicht zu zweifeln, dass die Schrift echt ist. Häufiger wird speziell der Ausdruck „individua trinitas“ erst in der Zeit nach Augustin; er ist besonders beliebt bei Fulgentius Ferrandus (s. z. B. Epist. V ad Severum Scholast., Migne LXVII, 910 ff.). Auch in der dem Vigilius von Thapsus von den Benediktinern (opp. August., VIII, App. 39 ff.) zugeschriebenen Schrift C. Felicianum Arianum ist er mir begegnet, cap. 14 (S. 47 C).

3) Eine Zeitlang fanden grosse Beachtung zwei angebliche Briefe des Martialis von Lemovic (Limoges), der c. 250 von Rom aus nach Gallien gekommen sein soll. Dieselben enthalten allerhand Parallelen zum Symbol. Sie sind aber sicher unecht und möglicherweise sehr jungen Datums. Nach der Kritik der Mauriner („S. Martial“, hist. lit. de la France I, 1, S. 406 ff.) ist jedes Wort überflüssig. Vergl. die Ausgabe von G. Elmenhorst: Gennadii liber de eccl. dogm., homilia sacra, Marcialis Lemovic. epistolae, Hamburg 1614. (Die „Homilia sacra“ könnte sehr wohl von Caesarius von Arles herrühren. In diesem Falle wäre sie, da sie nämlich die Tauffragen recitiert, eine neue Quelle für das Symbol von Arles; es stimmt alles ganz wohl zu dem, was S. 244 uns ergeben hat. Nur hätte hiernach das Symbol auch „creatorem coeli et terrae“ enthalten. Man wird gut thun, der Handschrift hier bis auf weiteres nicht zu trauen. Hahn² teilt Anm. 49, S. 19 die Tauffragen der Homilie mit.)

spiritum sanctum . . . Schluss: *Noster vero finis ipse Christus est, qui nobis vitam aeternam . . . praestabit.* Zwischendurch kommen Beziehungen auf das Constitutum der „318 Bischöfe“ vor. In den citierten Stücken klingt jedoch zweifellos entweder sein persönliches Symbol an (er wurde um 540 in Arvernum, heute Clermond-Ferrand, geboren, ist dort aufgewachsen und, bis er 573 Bischof von Tours wurde, Kleriker gewesen), oder auch dasjenige seiner Bischofsstadt. Die darauf mutmasslich zurückgehenden Stücke sind alle noch in engster Übereinstimmung mit R!

Noch gedenke ich des Eligius Noviomensis (von Noyon). Der Freund dieses Bischofs, Audoënus von Rotomagus, hat auch die *vita* desselben verfasst, so dass wir über ihn besonders zuverlässig unterrichtet sind. (S. auch hist. lit. de la France, „S. Éloi“, III, 595 ff.) Er wurde geboren 588 (zu Chatelat bei Limoges) und starb 659. Audoënus giebt eine ausführliche Darstellung der „Lehre“ oder richtiger der Predigtweise des Eligius. Dieser Abschnitt seines Werkes ist auch von den Benediktinern in ihrer Ausgabe der Werke des Augustin mitgeteilt und zwar unter dem Titel „*de rectitudine catholicae conversationis tractatus*“; opp. VI, App. 265 ff. Wie hier in der vorangeschickten „*admonitio*“ bemerkt wird, ist dieser Traktat wesentlich auf Grund der Sermonen des Caesarius gearbeitet. Das ist in der That unverkennbar. Die Sermonen des Caesarius waren schon zu seinen Lebzeiten allenthalben in Gallien nicht nur, sondern auch in Spanien und Italien verbreitet.⁴⁾ Audoënus wird gewusst haben, dass Eligius den Caesarius mit Vorliebe benutzte. Die Beziehung auf das Symbol wird dennoch konkreten Lokalcharakter tragen. Es handelt sich um folgenden Passus, cap. 2: „*Promisistis credere vos in Deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum, natum ex Maria virgine, passum sub Pontio Pilato, tertia die resurrexisse a mortuis, adscendisse ad coelos. Promisistis deinde credere vos et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Haec procul dubio cautio⁵⁾ et confessio vestra, quam tunc promisistis, semper apud Deum tenetur . . .* Diese Anspielungen begegnen uns in der Form, dass Eligius die Tauffragen in Erinnerung bringt.⁶⁾ Ich gedenke dabei der „*homilia sacra*“, die Elmenhorst herausgegeben und von der ich vorhin Anm. 3 bemerkte, dass sie sehr wohl den Caesarius zum Autor haben könne. Es wäre kein unwahrscheinlicher Gedanke, dass Eligius, durch Homilien des Caesarius veranlasst, das Symbol seiner Heimat nach eben dem des C. umgebildet, „bereichert“ hätte.

4) Vergl. *Vita Caesarii*, auct. Cypriano, Firmino et Vientio, I, 5, 42 (Migne LXVII, 1021).

5) Vergl. zu diesem auffallenden Ausdrucke die „*Altercatio cum Pascentio*“, oben S. 150, Anm. 9.

6) Vor den Glaubensfragen hat Eligius die Abrenuntiationsfragen berührt: „*Abrenuntias diablo et omnibus pompis et operibus ejus i. e. dolis (? wohl idolis), sortibus, auguriis, furtis, fraudibus, fornicationibus, ebrietatibus et mendaciis. Haec sunt vere opera et pompae ejus.*“ Caspari erinnert sich dieser Stelle auf Anlass der Abrenuntiationsfragen bei Martinus von Bracara (a. a. O. S. 25, Anm. 20. Die letzteren lauten: *Abrenuntias diabolo et angelis ejus, culturis et idolis ejus, furtis et fraudibus, fornicationibus et ebrietatibus ejus et omnibus operibus ejus malis*?). Ich sehe mich mehr noch erinnern an die Fragen bei Nicetas: *Explanatio symb.*, Mai l. c. S. 332 f.: „*Qui credit in Christo . . . hic abrenunciat inimico et angelis ejus et universae magicae curiositati quae constat per angelos Satanae. Deinde renunciat operibus ejus malis et culturae et idolis, sortibus et auguriis, pompis et theatris, fornicationibus, ebrietatibus, choris atque mendaciis.*“ Vergl. *fragm.* III (l. c. S. 339).

3. Anhang.

Die Angaben der karolingischen Bischöfe über ihr Symbol.

Wahrscheinlich im Jahre 812 erliess Karl der Grosse ein Schreiben an sämtliche Metropolitane seines Reiches, welches die Aufforderung enthielt, ihm zu berichten, wie es in ihren Sprengeln mit den Taufbräuchen, zumal auch der Taufunterweisung, gehalten werde. Die uns erhaltenen Antwortschreiben lassen uns einen Blick thun in die damals im Frankenreiche veröfentlichten Symbolformeln. Leider citiert keiner der Bischöfe rundum das Symbol seiner Diözese. Sie deuten alle nur in Umschreibungen den Inhalt desselben an. Auch so sind die Berichte interessant genug. Hahn', § 39, bietet auf Grund des Schreibens des Amalarius von Trier eine Rekonstruktion des Symbols von Trier. Leider verfährt Hahn hier sehr eilfertig. Es geht doch fast nie an, wirklich das als „Text“ hinzustellen, was sich aus einer einfachen Aneinanderreihung der einzelnen „Citats“ als Formel ergibt. Aber man braucht sich auch nicht an einer Rekonstruktion der Trierer Formel genügen zu lassen.

Caspari hat, soviel ich weiss, das Verdienst, zuerst für die einzelnen auf uns gekommenen, gänzlich zerstreuten Schreiben Fundstellen nachgewiesen zu haben; Alte etc. Quellen, 285, Anm. 14.¹⁾ Er hat es an einer allgemeinen „Notiz“ bewenden lassen. S. vorher schon Swainson, S. 185. Über die ganze Aktion vergl. Simson: Jahrb. d. deutschen Reiches unter Karl d. Gr., II (1887), S. 494 ff.

Das Schreiben des Kaisers ist in der Ausfertigung an Odilbert von Mailand und Amalarius von Trier erhalten. S. ersteres bei Mabillon, Vet. Analect. I (1675), S. 21 ff.; beide in Monumenta Carolina ed. Jaffé, S. 401 u. 402. Es heisst darin²⁾ nach der Einleitung: „nosse itaque per tua scripta aut per te ipsum volumus, qualiter et tu et suffraganei tui doceatis et instruatis sacerdotes Dei et plebem vobis commissam de baptismo sacramento, id est, cur primo infans catechumenus efficitur vel quid sit catechumenus: deinde per ordinem omnia quae aguntur. De scrutinio, quid sit scrutinium. De symbolo, quae sit ejus interpretatio secundum Latinos. De credulitate, quomodo credendum sit in Dominum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam catholicam et cetera quae sequuntur in eodem symbolo. De abrenuntiatione satanae et omnibus operibus ejus et pompis etc. Es scheint zuerst, als ob der Kaiser zwischen „symbolum“ und „credulitas“ einen Unterschied mache. Aber die Bischöfe haben ihn wohl richtig verstanden, wenn sie in ihren Antwortschreiben meist ein Kapitel bilden, welches in prinzipieller Weise feststellt, was das Symbol sei und bedeute, und dann ein weiteres Kapitel, worin sie den Inhalt des Symbols, sowie sie das Symbol verstehen, wiedergeben. Leider sind uns nur wenige von den bischöflichen Schreiben erhalten. Mabillon teilt a. a. O. IV (1685), S. 317 ff. die Antwort des Odilbert mit; unbegreiflicherweise giebt er nur den Brief, mit dem derselbe seinen dem Kaiser überreichten „liber de baptismo“ begleitete, vollständig, dagegen von dem Buche selbst nur die Kapitelüberschriften und -anfangsworte. Der Codex, den Mabillon benutzte, gehörte dem Kloster Reichenau („ex bibliotheca Augiensi infra Constantiam“), möchte also in Karlsruhe noch zu finden sein. Der Herausgeber begründet sein Verfahren hinsichtlich des Buches des Odilbert damit, dass man sich aus den „lemmata capitum“ überzeugen werde, dasselbe enthalte „nihil aliud quam

1) Seine Nachweisungen sind zu ergänzen.

2) Das Schreiben ist offenbar eine „epistola encyclica“, d. h. an alle gleichlautend gewesen.

excerpta ex superiorum patrum scriptis“. In der That fügt Odilbert jeder Überschrift den Namen einer Autorität, der er folge, bei. Ich gestehe jedoch, dass ich nicht weiss, wer der „Johannes“ ist, den er meist nennt. Der Evangelist kann es nach den Anfangsworten der betreffenden Kapitel unmöglich sein. Gegen Johannes Chrysostomus spricht speziell der Eingang des Kapitels (cap. 7), welches „de catechesi vel symboli traditione“ handelt; denn derselbe lautet: „Catechesis graece, instructio . . . Instruitur enim ecclesiastico mysterio etc.“ Vielleicht ist Johannes Cassianus gemeint. Jedoch ich lasse alle Mutmassungen dahingestellt. Jedenfalls ist es bedauerlich, dass Mabillon so zurückhaltend gewesen; soweit mir bekannt, ist das Buch des Odilbert bis jetzt noch nicht ediert.

Aus den Antwortschreiben, die uns sonst erhalten sind, setze ich das folgende hieher.

Amalarius von Trier macht die vollständigsten Angaben.³⁾ Es scheint jedoch deutlich, dass er nicht Wort für Wort citiert, sondern formell frei und zugleich so, dass er einzelnes auslässt. Denzinger (S. 5) meint, Amalarius setze einen Text voraus, der mit der „forma consueta“, d. h. mit unserem jetzigen „Apostolikum“ identisch sei. Das ist in der That möglich, wenn auch nicht beweisbar. Der erste Artikel hat richtig den Zusatz „creatorem coeli et terrae“. In Art. 2 liest Hahn: „Et in J. Christum filium ejus“. Amalarius bietet (nach dem Texte bei Froben) folgendes: „Et in J. Chr. filium ejus“. In Salvatore, Unctum. Filium ejus. Quia solus nos redemit pretioso suo sanguine, qui per Esaïam dicit: torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum. Im Missale Gallicanum ist uns eine Formel begegnet, in welcher „dominum nostrum“ in der That fehlte. Hier würde, wenn das Citat genau ist, auch „unicum“ in der vorauszusetzenden Formel fehlen. Aber Wahrscheinlichkeit ist nur für Ungenauigkeit des Citats vorhanden. Amalarius beleuchtet nur einzelne Begriffe. Wie er sich nicht scheut, solche, die ihm wichtig dünken, zu wiederholen, so übergeht er vermutlich diejenigen, die nach seiner Meinung der Erklärung nicht bedürfen.⁴⁾ Im weiteren bietet Hahn als Art. 3: „Natum ex M. virg.“. Es ist uns noch nirgends eine Formel begegnet, die nur der Maria, nicht auch des h. Geistes gedächte. In Anspielungen ist derartiges vorgekommen.⁵⁾ Es ist möglichst unglaublich, dass das Symbol des Amalarius das „de Spiritu sancto“ nicht gehabt. Freilich wenn Denzinger an die „forma consueta“ denkt, so ist dazu wenigstens keine Aufforderung gegeben. Man kann doch nachträglich auch auf diese Idee kommen. Nämlich A. bietet im übrigen den christologischen Passus in der That ganz in Übereinstimmung mit dieser Form. Oder richtiger: er hat alle die „Zusätze“, welche diese Form im Vergleiche mit R charakterisieren. Art. 7 citiert er: „sedet ad dexteram Dei omnipotentis“. Hier also fehlt bei ihm „patris“, d. h. dasjenige einzige Wort, welches R hat! Sollte das wirklich seinem Symbole

3) S. seinen Brief in Alcuini opp. ed. Froben II, 1, 522, oder auch in Gerbert, Monumenta veteris liturgiae Allemanicae (1779), II, 264 ff.; hier aus einem Cod. San-Blasiensis saec. IX vel X.

4) Er wiederholt z. B. auch „omnipotentem“ bei der Besprechung von Art. 1. Ebenso citiert er zweimal den Art. 6 „ascendit etc.“, indem er demselben zweierlei Bemerkungen widmet. Am obigen Orte bietet Gerbert bei der Repetition das Citat: „filium ejus unicum dominum nostrum“. Leider ist auf diesen Theologen kein ganz sicherer Verlass: er ist nicht selten flüchtig in der Wiedergabe seiner Handschriften. Aber die Erklärung, die Amalarius giebt, scheint doch wenigstens das „unicum“ zu fordern. Auch Froben vermisst offenbar etwas, er setzt hinter „filium ejus“ ein „unicum, dominum nostrum“ in Klammern!

5) S. etwa Eligius, vorhin S. 176.

gefehlt haben?⁶⁾ Es wäre der erste Fall, wo uns diese „Auslassung“ begegnete. A. stellt uns den sonderbaren Fall vor Augen, dass er eine besonders grosse Anzahl von „Zusätzen“, die R erfahren hat, bietet und dagegen eine ganze Reihe von „Auslassungen“: („unicum“, „dominum nostrum“, „de spiritu s.“, „patris“. Sollte gar R gar nicht die Grundlage seines Symbols sein? Aber das ist doch keine ernstlich zu erwägende Möglichkeit. Man streiche nur einmal dasjenige, was mit R zusammentrifft, so wird man sehen, dass doch eben dies und nichts anderes das Rückgrat auch seiner Formel ist. So empfiehlt es sich, dass man den „Auslassungen“ misstraut. Und dann legt sich wirklich die Mutmassung nahe, dass A. die „forma consueta“ als Symbol besitzen könnte. Aber die grammatische Konstruktion? A. citiert „natum ex M. virg.“. Ebenso ferner „passum sub P. P.“. Das Weitere kommt dann so vor: Crucifixus . . . mortuus . . . et sepultus . . . descendit ad inferna. Wenn man Art. 2 liest: „et in J. Chr., filium ejus, natum ex M. virg., passum sub P. P.“ und dann Art. 3 lauten lässt: „crucifixus . . . descendit ad inferna“, so kommt merkwürdigerweise in dem Texte bei Hahn (der, wie gesagt, eine einfache Zusammenschiebung der „Citate“ darstellt) die Zahl von zwölf Artikeln in grammatisch deutlicher Form heraus!)⁷⁾

Der letzte Abschnitt des Symbols zeigt in Citatform alles, was unser Apostolikum hat, mit Ausnahme von „vitam aeternam“. Allein es ist nicht wahrscheinlich, dass letzteres Stück dem Symbole wirklich gefehlt habe. A. übergeht die vita aeterna in seiner Erklärung keineswegs. Er verfolgt den Gedanken, dass dieser Ausdruck die Auferstehung der *justi* beleuchte (die Auferstehung der *impii* ist nicht „ad vitam aeternam“, sondern „ad supplicium“). Es wird Zufall sein, dass er nicht den Ausdruck „vit. aet.“ eigens wie einen thematischen, der Erläuterung erheische, auch formell fixiert hat.

Maxentius von Aquileja berichtet über den Inhalt des Symbols⁸⁾: Hic Dei patris et filii aequalis pronuntiatur potestas; hic unigenitus Dei de Maria virgine et Spiritu sancto secundum carnem natus ostenditur; hic ejusdem crucifixio et sepultura ac die tertia resurrectio praedicatur; hic ascensio super coelos et consessio in dextera Paternae Majestatis agnoscitur venturusque ad judicandos vivos et mortuos declaratur; hic Spiritus sanctus in eadem qua Pater et Filius deitate indiscretus accipitur; hic postremo ecclesiae vocatio, peccatorum remissio et carnis resurrectio ac vita aeterna praedicatur. Diese Angaben stimmen vortrefflich zu dem oben (S. 107)

6) Gerbert hat das Citat wieder mit „patris“. Eher darf man sich wohl auch hier darauf beziehen, dass die Erklärung ausdrücklich empfehle, dieses Wort für den „Text“ vorauszusetzen: Sedet ad dexteram Dei omnipotentis i. e. regnat in regno Patris sui, in quo nihil sinistrum manet etc.

7) Amalarius macht zu den einzelnen Symbolstücken, die er citiert, ganz kurze Bemerkungen, unter Umständen sogar überhaupt keine. Er schreibt, nachdem er das oben mitgeteilte Jesaja-Wort zur Erläuterung von Art. 2 beigebracht, alsbald: Natum, in novissimo tempore, ex Maria virgine (keine Erklärung!), passum, pro nostra salute, sub Pontio Pilato i. e. sub praeside Pilato, qui de Ponti insula fuit (Gerbert add.: seu de regione). Crucifixus, in cruce suspensus, mortuus, corporali morte, et sepultus, corpore, triduo descendit ad inferna, anima tantum. So geht es weiter. Bis „passum“ scheint alles beeinflusst durch den Akkusativ „J. Christum“. Wenn A. nach der Bemerkung zu „sub P. P.“ mit einer neuen Konstruktion einsetzt, so bedeutet das vielleicht nur, dass ihm die bisherige zu lang wurde. Es ist keineswegs sicher, dass er der Konstruktion seines Textes bisher gefolgt ist, resp. überhaupt ihr folgt!

8) Vergl. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus, August. Vindelic. 1721, II, 10.

besprochenen Symbol im *Scrutinium Forojuliense*. Maxentius deutet ein Symbol an, welches offenbar noch fast vollständig mit R übereinkommt. Bemerkenswert ist vielleicht, mit Rücksicht auf das, was oben über die Stellung des „vit. aet.“ im Forojuliense gesagt wurde, dass M. auch diese Worte mit „c. resurr.“ zusammenzuziehen scheint. Doch bildet M. überhaupt Gruppen; er zieht im vorhergehenden auch die *resurrectio* mit „ac“ zur *sepultura Christi*, desgl. zieht er das Glied von der Wiederkunft mit der enklitischen Copula zu dem Gliede von der *sessio ad dexteram*!

Der Erzbischof Magnus von Sens erbat sich für die Arbeit, die der Kaiser ihm übertragen hatte, die Beihilfe seines Suffraganen, des Theodulf von Orleans. Die Schrift, die Theodulf ihm bereitwillig übersandte, ist uns erhalten. In seinem „*liber de ordine baptismi*“⁹⁾ giebt er leider eine Umschreibung des Symbols, aus der sich schwerlich ein Bild der Formel selbst, die er bei der Taufe benutzte, gewinnen lässt. Er schreibt, cap. 7: „*Ceterum fides quae in . . . symbolo continetur ita ab his qui baptizandi sunt intelligi debet ut credant in Deum Patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium, qui solus, quia non est de alio, ideo appellatur ingenitus; et J. Christum Filium ejus, per quem omnia facta sunt, verum Deum, unigenitum verumque Dei Filium, non factum, aut adoptivum, sed genitum et unius cum Patre substantiae atque ita per omnia aequalem Deo Patri, ut nec tempore nec gradu nec potestate esse possit inferior, tantumque esse illum qui est genitus quantus est ille qui genuit. Credant etiam eum natum de Sp. S. et Maria semper virgine, id est, ut Spiritu S. cooperante verum sibi corpus ex virgine idem Dei Filius assumpserit, ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius ipse factus sit in humanitate hominis matris filius. Credant etiam eum descendisse ultimo tempore pro redemptione mundi a Patre qui nunquam desiit esse cum Patre, et hominem verum factum, ut humanum genus homo liberaret, et (quod) ipse qui ab initio aeternitatem cum Patre et Spiritu sancto possidet in fine saeculorum perfectum naturae nostrae hominem suscepit et Verbum caro factum sit assumendo humanitatem, non permutando divinitatem. Credant etiam eum pertulisse passionem et mortem non in virtute divinitatis, sed in infirmitate humanitatis; mortuum vera carnis morte, resurrexisse vera carnis resurrectione, et resurrectione sua spem nobis resurrectionis contulisse, ita dumtaxat ut sicut ille tertia die resurrexit vivus a mortuis ita et nos in fine saeculorum resurgamus in eadem qua nunc vivimus carne. Credant etiam eum in eodem corpore quod de Virgine assumpsit et passionem sustinuit et resurrexit ascendisse in coelum et in eodem et nunc esse et ad iudicium venturum esse et, resuscitatis omnibus, dare aliis pro peccatis supplicii aeterni sententiam aliis pro justitiae meritis aeternae beatitudinis praemium. Credant et in Sp. S. Deum verum ex Patre Filioque procedentem . . . Credant etiam ecclesiam catholicam, id est universalem; non in sanctam ecclesiam, ut credentes in Trinitatem. Credant ejusdem sanctae Trinitatis domum esse sanctam ecclesiam, a cujus communione discedentes schismatici et haeretici vocantur (et) in aeterna damnatione ponuntur. In ejus vero communione permanentes et membra Christi esse et remissionem peccatorum percipere et ad vitam aeternam pertinere.“ Man hat zum Teil den Eindruck, dass Theodulf das Constantinopolitanum anklingen lasse. Aber es ist doch nicht sicher, dass er dieses Symbol als Taufsymbol bezeichnet.¹⁰⁾ Nämlich er hat vor dem*

9) S. J. Sirmondi opp. var. II, 950 ff. Hugo Menardus hat die Schrift auch vollständig zum Abdrucke gebracht in seinen „*notae et observationes in S. Gregorii librum sacramentorum*“, Migne, Gregorii I opp. IV, 353 ff. (patrol. lat. LXXVIII). S. den libellus schliesslich auch Bibl. max. patr. XIV, S. 8. ff.

10) Die von mir hervorgehobenen Stellen sollen die Berührung mit R ver-

siebenten Kapitel, in welchem er die „fides symboli“ erläutert, schon im allgemeinen von der „traditio symboli“ gehandelt, speziell über die Herkunft des Symbols (in Bezug worauf er die Legende, die Rufin mitteilt, benutzt). Dort sagt er nichts über den Wortlaut des Symbols, — wie wenn er voraussetzte, der Adressat werde ja selbst wissen, was das „symbolum“ sei. Man bemerke, dass er in cap. 7 auch eigentlich nicht sagt, wie die fides symboli laute, sondern nur wie sie verstanden werden müsse. Er umschreibt hier das Symbol, aber es bleibt eben zweifelhaft, was für eine Formel er zum Grunde legt. Bemerkenswert ist nur, dass er in cap. 6, indem er davon handelt, „quae sit interpretatio symboli secundum Latinos“, hervorhebt, dass in „duodecim verbis duodecim apostolorum doctrina“ enthalten sei. Also sein Symbol hat jedenfalls „zwölf Artikel“ gehabt!

Die Antwort, die Magnus von Sens — wir müssen annehmen: auf Grund des Schreibens des Theodulf — dem Kaiser erteilt hat, meint Martene in seinem Werke: *de antiquis ecclesiae ritibus* I (1763), S. 61, mitteilen zu können. Das Schriftstück führt bei ihm den Titel „libellus de mysterio baptismatis“. Dasselbe ist sehr kurz und eigentlich nur ein Brief zu nennen. Nach einer Bemerkung über das Wort „symbolum“ fährt der Verfasser fort: „Qualiter itaque credere in Deum Patrem omnipotentem et in filium ejus Jesum Christum et in Spiritum S. et cetera, qui baptizandi sunt, profitentur, quamvis parvuli per se profiteri non possint, tamen per corda et ora tenentium eos fides confitetur catholica, id est Pater et Filius et Spiritus S. unius essentiae, unius potestatis et sempiternitatis (s. Missale Gallic.), sine initio et sine fine unus Deus invisibilis, ita in singulis personarum proprietate servata, ut substantialiter trinitas dividi nec personaliter debeat omnino confundi: Patrem ingenitum, Filium genitum et natum ex Maria virgine et crucifixum et mortuum et resurrexisse et ascendisse in caelos et sedentem a dextris patris inde venturum esse in eadem carne judicare vivos et mortuos. Et Spiritum Sanctum, nec genitum neque ingenitum, sed procedentem a Patre et Filio. Nec non et unam confitentur catholicam ecclesiam et communionem omnium sanctorum, id est congregationem omnium fidelium in Christo, atque credunt remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam post mortem et regnare cum Christo in saecula saeculorum. Amen“. Abgesehen von dem dritten Teile des Symbols kann man sich nur an R erinnert sehen; denn auch das „mortuum“ könnte füglich eine interpretierende Wiedergabe des „sepultum“ sein. — Man darf es bezweifeln, dass die Schrift wirklich den Magnus zum Verfasser habe. Positive Gründe hat Martene für seine Annahme nicht: „uti conjicimus“, das ist seine ganze Argumentation. Ein starker Gegengrund gegen seine „Conjektur“ ist es, dass der Aufsatz keinerlei Gebrauch von dem Werke des Theodulf macht.¹¹⁾

Jesse von Amiens (Gallandi Bibl. patr. XIII, 397 ff.) giebt keine spezielle Auskunft über den Inhalt des Symbols.

Leidrad von Lyon, in dem „liber de sacramento baptismi ad Carolum M.

anschaulichen. — Ich bemerke, dass Theodulf das weiter unten zu berührende Symbol des Pelagius (Hahn² § 133) benutzt, zum Teil ausschreibt.

11) Martene teilt a. a. O. S. 62 noch einen libellus mit, der möglicherweise eines von den Schreiben der Bischöfe an Karl ist. Der Verfasser nennt sich nicht. Das ist insofern für uns nicht zu bedauern, als er über den Inhalt des „symbolum apostolicum“, welches er dem Täuflinge tradiert, lediglich nichts sagt. (Martene selbst hält für möglich, dass Alcuin der Verfasser sei, dann wäre das Dokument natürlich anders zu beurteilen. Jedenfalls sei der libellus aus dem Briefe des Alcuin „ad Oduinum“ zum grossen Teile abgeschrieben.)

Imperatorem¹²⁾, schreibt (cap. 5): Post apostolicum symbolum certissima fides, quam magistri ecclesiarum tradiderunt, haec est, scilicet ut profiteatur Patrem et Filium et Spiritum S. unum Deum invisibilem unius essentiae et potestatis et sempiternitatis etc., folgt eine dogmatische Ausführung über die Trinität.¹³⁾ Zur Incarnation übergehend bemerkt er, man bekenne Filium (L. giebt dem Sohne nie das Prädikat „unicus“ oder „unigenitus“, auch nicht „dominus“) ex virgine sine peccato hominem suscepisse, ut quem sola bonitate creaverat sponte lapsum misericorditer repararet. Quem veraciter crucifixum et tertia die resurrexisse et cum eadem ipsa carne glorificata ascendisse in caelum credimus: in qua carne ad iudicium vivorum et mortuorum expectatur venturus... Post incarnationem et passionem atque resurrectionem Christi sequitur in symbolo commendatio sanctae ecclesiae catholicae. Quia demonstratus est Deus, demonstretur et templum ipsius, quod est ecclesia sancta, una, vera, catholica, contra omnes haereses pugnans, nunquam expugnanda... Credimus remissionem peccatorum. Folgt eine längere rein dogmatische Auseinandersetzung. Dann heisst es weiter: Credimus et resurrectionem carnis... Credimus vitam aeternam... De his igitur, schliesst er endlich, catechumenos interrogamus quando baptizantur, sic credimus et sic eis post baptismum praedicamus. Die Formel des Leidrad scheint sehr schlicht zu sein und R noch sehr nahe zu stehen.

Ein Fragment (?), aus dem für unseren speziellen Zweck nichts zu entnehmen ist, von noch einem weiteren Schreiben (dessen Verfasser nicht bekannt ist) s. bei Baluze, Capitularium reg. Franc. II, App. Nr. 22, S. 1402 f. Interessant ist nur die Notiz: et tunc discit (catechumenus) fidem sanctae trinitatis et symbolum — also ist das zweierlei? Was ist denn die „fides sanctae trinitatis“? etwa das Constantinopolitanum? oder das Athanasianum? — et caetera quae christiani ammonet catholica lex.

Schliesslich füge ich hier noch die „expositio fidei“ an, welche J. L. Jakobi unter dem Titel: „Eine noch ungedruckte Bearbeitung des Symbols vom Jahre 381“ in der Zeitschr. f. Kirchengesch., herausg. v. Brieger, IV (1884), S. 282 ff. mitgeteilt hat. Ich lasse die Bezeichnung des „Constantinopolitanums“ als „Symbol vom Jahre 381“ hier auf sich beruhen. Besonders gründlich sind die einleitenden Bemerkungen von Jakobi nicht. Aber die Entdeckung der Formel ist ein Verdienst. Das Constantinopolitanum liegt derselben schwerlich zum Grunde. Es ist aber jedenfalls mit benutzt. Ich wage nicht die Behauptung, dass die im Zusammenhange mit jener expositio super fidem cath. (d. h. über das Symbolum Athanasianum), welche gelegentlich dem Venantius Fortunatus zugeschrieben wird, auftretende kleine Abhandlung mit zu der Kollektion der von Karl d. Gr. eingeforderten bischöflichen Berichte gehöre, ich halte das jedoch für möglich. Das Stück lautet: Credo in unum Deum sanctam trinitatem, id est in Patrem omnipotentem, factorem caelestium omnium et terrestrium, visibilium et invisibilium; et in filium ejus unigenitum qui solus est ex patris substantia natus, per omnia Deo patri suo coequalis et coomnipotens et coaeternus; et in Spiritum sanctum qui ex patre et filio processit, patri filioque coaeternus et per omnia coequalis. Hanc sanctam trinitatem i. e. patrem et filium et spiritum s. credo unum Deum esse hominem i. e. unius substantiae. Haec sancta trinitas i. e. pater et filius et spir. s. una est deitas et potentia una et essentia, sed vere sunt tres i. e. pater qui genuit et

12) Bei Mabillon, Vet. Analect. (1682), III, 1 ff. Vergl. auch Gallandi Bibl. XIII, 382 ff. (Leidrads Spezialepistel an Karl über die „Abrenuntiation“ s. Mabillon, l. c. III, 30 ff.)

13) Dieselbe berührt sich aufs nächste mit der Formel, die vorhin als Magnus von Sens vielleicht gehörig behandelt wurde; sie stammt wohl aus der gleichen patristischen Quelle wie dort.

filii qui est genitus et spiritus s. qui ex patre et filio procedit, haec tria unus est Deus. Pater semper pater est, quia nunquam sine filio suo fuit, qui est sapientia ejus et virtus ejus; semper autem Deus sapiens est et fortis ideoque credo nunquam eum esse sine filio, qui semper fuit cum sapientia et cum virtute sua, et ita Filius semper patrem habuit ex quo genitus est. Sapientia enim est et virtus patris sui, sine quibus non est pater, quia semper est sapiens et fortis. Filius ergo Dei virtus dei, sapientia dei, coaeternus et coomnipotens patri. Dei filius ex Deo patre, lumen ex lumine patre; dei filius ex deo patre, natus ex ipsa patris substantia ante omnia tempora, natus non factus, in nullo minor patre, sed deitate aequalis, per quem Deus pater fecit omnia quae facta sunt. Dixit enim Deus et facta sunt, et omnia in sapientia tua fecisti Deus. Verbo enim Dei caeli firmati sunt. Hunc filium Dei, sapientiam Dei, credo propter hominum salutem descendisse de caelis i. e. humiliare se ipsum. Credo quod verus homo factus est, natus de spiritu sancto et virgine Maria. Spiritu enim sancto operante verum sibi corpus adsumpsit ex virgine. Homo verus factus est, ut humanum genus homo liberaret (Vergl. Theodulf von Orleans). Passus est humanitate et mortuus, impassibilis et immortalis divinitate permanens. Sepultus carne resurrexit carne, divinitate semper vivens. Ascendit in coelos humanitate qui divinitate semper ubique est. Sedit humanitate in caelesti regno suo et patris . . . Inde venturus est . . . judicare vivos et mortuos. Veniet autem humanitate, divinitate enim semper ubique est . . . Vivos et mortuos judicaturus est, vivos vita renumerandos, mortuos aeterna morte puniendos, utrosque tamen judicaturus, illos per misericordiam renumeraturus, istos per justitiam puniturus. Justorumque beatitudo et impiorum poena aeterna erit et sine fide. Credo Spiritum sanctum, . . . qui caritas Dei in sancta scriptura nominatur. (Folgt abermals eine Schilderung der Trinität.) Credo ecclesiam Christi electam illam solam esse, quae catholica est i. e. universalis, quae una fide et caritate per universum orbem consistit. Credo illud solum baptismum esse in remissionem peccatorum quod datur in nomine Patris et Filii et Sp. S. Credo futuram resurrectionem omnium hominum, impiorum ad damnationem aeternam, justorum autem in vitam aeternam. Haec fides omnium recte credendum. Hanc qui tenuerit adjunctis bonis operibus, juvante et hoc totum donante Dei gratia, et in ea usque in finem perseveraverit, vitam cum sanctis habebit aeternam. Vergl. noch unten 5. Kap. Anm. 14.

4. Anhang.

Eine Formel bei Honorius von Augustodunum.

Soviel ich sehe, ist für die Symbolgeschichte noch nie eine Formel herangezogen worden, die man bei Honorius von Autun trifft. S. dessen *speculum ecclesiae*.¹⁾ Honorius giebt hier, einer Aufforderung entsprechend, gewissermassen ein *manuale curatorum*, d. h. fast für alle Anlässe des Kirchenjahrs Anleitung zu richtigem Verhalten. Er bespricht die wichtigsten Feste und giebt besonders Musterreden für die einzelnen Anlässe. Sogleich im Eingange handelt er „de nativitate Domini“. Nachdem er Notwendiges besprochen, fährt er fort: *Hic fac finem, si velis*. Si autem tempus permittit, adde haec: folgt noch eine kürzere Rede. Dann folgt unter der Überschrift: *Quae secuntur in summis tantum festivitibus debes dicere*, eine Auslegung des Vaterunsers; dann die „fides catholica“. Ich teile letzteren Passus (S. 823 ff.) wörtlich mit:

Modo, carissimi, orationem vestram dixistis, nunc etiam fidem vestram post me dicere debetis. Sicut enim piscis sine aqua non potest vivere, ita nullus poterit salvari sine fide.

1) Migne, tom. CLXXII, 813 ff. Honorius blühte im Beginne des 12. Jahrhunderts. Vergl. über ihn Hist. lit. de la France XII, 165 ff.

Fides catholica.

Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae et totius creaturae. Et credo in suum unigenitum filium, dominum nostrum, Jesum Christum. Et credo in Spiritum sanctum. Credo quod istae tres personae, Pater et Filius et Spiritus S., una deitas est, quae semper fuit, sine initio, et semper erit, sine fine. Credo quod idem Dei filius conceptus est de Spiritu sancto et natus est de sancta Maria perpetua virgine. Credo quod propter nostram necessitatem captus est, ligatus est, flagellatus est, crucifixus est, et quia mortuus est in humanitate, non in deitate. Credo quod sepultus est. Credo quod ad infernum ivit et eos inde sumpsit qui suam voluntatem fecerant. Credo quod tertia die resurrexit et post resurrectionem suam comedit et bibit cum suis discipulis ad probandam suam veram resurrectionem. Et postea quadragesima die sursum ad coelos ivit, suis discipulis insipientibus et ibi sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis et coaeternus et compotentialis. Credo quod adhuc inde venturus est judicare vivos et mortuos, unumquemque secundum opera sua et secundum ipsius misericordiam. Credo sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam. Credo communionem sanctorum. Credo remissionem omnium peccatorum, de quibus poenitentiam egi et confessionem feci et ultra non iteravi. Credo quod cum isto corpore in quo hodie hic appareo mori debeo, resurgere debeo, Deo rationem reddere debeo de omnibus quaecunque feci, sive bona sive mala, et ibi retributionem accipio secundum hoc quod in ultimis inventus fuero. Credo vitam aeternam. Amen.

Man hat hier ein wirkliches Gemeindesymbol vor sich. Denn die Aufforderung, dass alle dem Priester nachsprechen sollten, wird noch verstärkt durch die zum Schlusse beigefügte Bemerkung: „Carissimi, per hanc fidem oportet nos omnes salvari, hanc debetis omnes scire, saepe dicere, infantes quos de baptismo levastis docere etc.“ Dennoch hat dieses Symbol für unsere besondere Frage keinen Belang mehr. Denn es ist nicht zu verkennen, dass es unser Apostolikum als textus receptus bereits voraussetzt und sich darauf gründet. Von dem Wortlaute dieses Textes fehlt nichts. (Das „passus sub Pontio Pilato“ ist nicht wörtlich zu finden, ist aber in seine einzelnen Teile zerlegt und zwar vor „crucifixus“; „carnis resurrectio“ kommt auch nicht wörtlich vor, aber deutlich genug der Sache nach.) Wir werden an einem späteren Orte (im 2. Bande) diese Formel doch noch einmal zu berühren haben. Vergl. über dieselbe Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII—XII Jahrhundert, 2. Aufl. 1873, Erläuterungen zu Nr. LXXXVII—XCIX (S. 592 ff.).

III. Ein Symbol aus Irland.

Wir sind für Irland, wie zum Teil für Gallien, in der angenehmen Lage, dass ein liturgisches Formularbuch einen vollständigen Symboltext darbietet. Zuerst werwertet ist derselbe von Denzinger (S. 5), demnächst beleuchtet von Caspari (II, 283 ff. „Das Glaubensbekenntnis der altirischen Kirche etc.“). Swainson (S. 167) hat eine eigene Abschrift desselben genommen, bekennt aber, dass diese „some-what hastily“ gemacht sei. Hahn² bietet den Text in § 40. Ich benutze den Abdruck bei F. E. Warren, the Liturgy and Ritual of the Celtic Church (Oxford 1881), S. 189. Der Text findet sich in dem Antiphonarium des Klosters Bangor (in Nord-Irland), welches in einer Handschrift des 7. Jahrhunderts in der Ambrosiana zu Mailand bewahrt wird.¹⁾

1) Zuerst ediert von Muratori, Anecdota Ambrosiana, Patav. 1713, IV, 119 ff.

Das Hauptinteresse dieses Textes liegt nicht sowohl in den vielen Zusätzen zu R, die er enthält, als vielmehr in seiner Struktur. Ich wenigstens glaube nicht zweifeln zu sollen, dass diese darauf berechnet ist, die Zwölfzahl der Artikel erkennbar zu machen. Da hierauf noch von niemandem geachtet ist, stelle ich den Text in der ihm entsprechenden Form hieher:

1. Credo in Deum patrem omnipotentem, invisibilem, omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem.
 2. Credo et in Jesum Christum, filium ejus unicum dominum nostrum, Deum omnipotentem,
 3. conceptum de Spiritu sancto, natum de Maria virgine, passum sub Pontio Pilato,
 4. Qui crucifixus et sepultus descendit ad inferos,
 5. tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelis seditque ad dexteram Dei patris omnipotentis:
 6. Exinde venturus judicare vivos ac mortuos.
 7. Credo et in Spiritum sanctum, Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio,
 8. Sanctam esse ecclesiam catholicam,
 9. Abremissa peccatorum,
 10. Sanctorum communionem,
 11. Carnis resurrectionem.
 12. Credo vitam post mortem et vitam aeternam in gloria Christi.
- Quae omnia credo in Deum. Amen.

Von Art. 7 an ist ja Alles klar. Gliedert man den letzten Teil überhaupt, so kann man gar nicht anders gliedern, als ich gethan. Was den christologischen Abschnitt betrifft, so ist seine Struktur sachlich minder auffallend, als es zuerst den Anschein hat. In der Verteilung des Stoffes oben bezeichnet Art. 2 die Personprädikate Christi, Art. 3 das Erdenleben bis zum Tode, Art. 4 das Werk im Tode („crucifixus“ repräsentiert ein „mortuus“: „der, nachdem er gekreuzigt und begraben war, hinabstieg in das Totenreich“), Art. 5 die Erlösung und jetzigen Herrlichkeitszustand, Art. 6 den zukünftigen Herrlichkeitserweis.

Noch deutlicher träte die Gliederung hervor, welche ich zu bemerken meine, wenn in Art. 6 zu lesen wäre: *Exinde venturum* (wie man bei Muratori trifft). Dieser Wechsel der Konstruktion würde wohl eine Wiederanknüpfung bei Art. 2 und 3 bedeuten, das Schlussglied in Parallele zu den Anfangsgliedern stellen und so den ganzen Abschnitt abrunden sollen. Indes Warren bietet „*venturus*“, und da er ausdrücklich den Abdruck des Muratori als „nicht ganz genau“ bezeichnet, so wird man sich wohl an seine Wiedergabe des Textes halten müssen.²⁾ Das volle „*Exinde*“ deutet auch bei seiner Lesart wenigstens darauf

Abermals herausgegeben im *Ulster Journal of archaeology*, 1853, S. 168 ff. Daraus (?) grossentheils bei Warren, a. a. O., S. 187 ff. (Vergl. auch Migne, tom. LXXII.)

2) Swainson hat auch „*venturum*“.

hin, dass eine Cäsur und ein vollständig abschliessender Artikel hier beabsichtigt sei.³⁾

Das Formular ist das theologisch erwogenste unter den abendländischen Variationen von R, die ich kenne. Die Trinitätslehre ist durch Zusätze zu den Personprädikaten Christi und des Geistes zum Ausdrucke gebracht. So deutlich, wie sonst nirgends, ist kenntlich gemacht, dass die Kirche etc. unter einem anderen Gesichtspunkte Glaubensobjekte sei als Gott in seiner Dreieinigkeit. Von Rufin an legen die Ausleger Gewicht auf diese Unterscheidung. Die Symbole deuten den Unterschied kaum an. Sehr eigentümlich ist die Stellung von „ss. communionem“ hinter „rem. pecc.“ In der Ausdrucksweise des letzten Artikels steckt eine theologische Reflexion hinsichtlich der „vita aeterna“, die an Amalarius von Trier erinnert. An diesen, beziehentlich an dessen eigenartige Citierweise erinnert auch die Konstruktion von Art. 3 im Verhältnis zu Art. 4.

Caspari meint (S. 284): „Es braucht kaum gesagt zu werden, dass dieses Glaubensbekenntnis auf unserem jetzigen römisch-occidentalischen Symbol oder doch auf einem diesem sehr ähnlichen oder vielmehr mit ihm wesentlich identischen Symbol ruht und dasselbe voraussetzt.“ Das würde sehr „gesagt“ oder besser „bewiesen“ zu werden verdienen! Ich kann nicht finden, dass das in Bangor gebrauchte Symbol auf irgend einer anderen Formel als Autorität „ruht“, resp. irgend eine andere bestimmte Formel „voraussetzt“ als R. Darüber hernach bei der Beleuchtung unseres *textus receptus* ein Näheres!

Anhang.

Ist das „*Sacramentarium Gallicanum*“ irischen Ursprungs?

Nach Caspari (II, S. 287 ff.) würden wir noch einige altirische Symbole besitzen. Nach seiner Vermutung nämlich (die Hahn² § 36, Anm. 111, wie mich dünkt, ohne sie weiter geprüft zu haben, „sehr wahrscheinlich“ findet) gehört das von Mabillon zuerst herausgegebene „*Sacramentarium Gallicanum*“¹⁾ nicht nach Gallien, sondern nach Irland. Caspari beruft sich auf die grosse Verwandtschaft des Symbols von Bangor und der beiden Symbole, zumal der Tauffragen in dem Sacramentar. Ich kann dieselbe nicht so gross finden, und vor allem ist sie nicht ausschlaggebend.

Das *Sacramentarium* bietet zweimal einen zusammenhängenden Text. Das eine Mal handelt es sich um die *traditio symboli* (S. 312). Der Text ist am nächsten verwandt mit dem ersten Texte des *Missale Gallicanum*. Art. 2 lautet hier wie dort: „Credo (et) in J. Chr. filium ejus unigenitum sempiternum“ (kein „dominum nostrum“). Im weiteren haben beide Texte alle die „Zusätze“, die der jetzige *textus rec.* aufweist, nur dass derjenige des *Missale* in Art. 7 bloss

3) Kleinigkeiten anlangend, so vergleiche man für vivos ac mortuos den einen Cod. Andegav. für die hom. I des Faustus von Reji (Caspari, *Anecdota*, S. 325), ferner R in der Fassung des Cod. Swains.; für abremissa(m) = abremissionem überhaupt das Symbol des Faustus.

1) *Museum Italicum*, Paris. 1687, I, 2 pag. 273 ff. (Die Ausgabe von 1724, die ich mit jener ersteren verglichen habe, ist lediglich ein Abdruck; ich benutze dauernd nur den letzteren.)

„sedet ad dext. Patris omnipotentis“ liest, während das Sacramentarium das „Dei“ auch aufweist. In der Konstruktion liegt eine Differenz vor, sofern das Sacr. Art. 3 und 4 in der Participialkonstruktion hat.³⁾ Das ist denn wohl die wichtigste und doch nur teilweise geltende Berührung zwischen seinem Texte und dem im Antiphonarium Benchorensis. — Der zweite Text steht ganz am Ende des Sakramentars S. 396. Er scheint zur Benutzung in den Horen bestimmt zu sein, denn dicht vorher steht eine „Ratio institutionis cursuum ecclesiasticorum“. Hier sind die Artikel mit Namen auf die einzelnen Apostel verteilt. In Übereinstimmung mit dem ersten Symbole ist hier vor allem die Konstruktion. Sonst sind mannigfache Differenzen zu bemerken. In Art. 1 fehlt noch „creatorem c. et terrae“. Es fehlt in Art. 4: „mortuum“; ebenso später „sanctorum communionem“. Dagegen hat es Art. 11 in der Form: „per baptismum sanctum remissionem peccatorum“. Das erinnert an das Constantinopolitanum und sonst nur an Priscillians Andeutungen hinsichtlich des Symbols! Den Art. 2 liest es in der Form: „Credo in J. Chr. filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum“. Das erinnert, mehr noch als an das Benchorensis, an die Mehrzahl der spanischen Formeln!³⁾ Art. 3 lautet hier: Natum de Maria virgine per Spiritum sanctum. Die Stellung ist fast noch merkwürdiger als das „per“. In Art. 10 fehlt noch „catholicam“. Der Schlussartikel lautet: „Carnis resurrectionem in vitam aeternam“ (s. Augustin). Geringeres übergehe ich.⁴⁾

Caspari ist nicht der Einzige, der das „Sacr. Gallic.“ für irisch, der Herkunft nach, erklärt hat. Er selbst scheint zu seiner Mutmassung angeregt zu sein durch Greith: Geschichte der altir. Kirche etc. (Freiburg i. B. 1867). S. andere Vertreter dieser Meinung bei Warren, a. a. O. S. 272, Anm. 6. Dieser letztere Forscher ist es, der dieser Meinung wohl endgültig den Boden entzogen hat. Er stellt folgende Gründe dawider zusammen: a) die Schriftzüge haben nicht den irischen Charakter; b) es kommen keine irischen Heiligennamen vor, dagegen wohl

2) Die Erklärung wiederholt den Text mit vielen Varianten. In ihr fehlt „creatorem coeli et terrae“, ebenso „commun. ss.“; dagegen hat sie „filium ejus unicum, dominum nostrum“. Sie hat zum Teil eine andere Konstruktion, liest „ascendit in coel.“, nicht „ad c.“, etc. Wahrscheinlich, dass Symbol und „expositio“ nicht ursprünglich zu einander gehören, dass die expositio irgendwoher entlehnt ist. Mabillon findet sich an Maximus von Turin erinnert, der freilich doch nicht der Autor sein kann. — Auch die Tauffragen (S. 324) stimmen nicht genau zu dem Symbole. Sie berühren den ganzen Umfang der Symbolartikel. Für die Participialkonstruktion in Art. 3 und 4 des Symbols dürften sie der Anlass sein. Art. 2 lautet hier: „Credit et in J. Chr., filium ejus unicum dominum nostrum?“ Es fehlt in Art. 4 „mortuum“. Die letzte Frage lautet: „Credit in spiritum sanctum etc. carnis resurrectionem, vitam habere post mortem, in gloriam Christi resurgere?“ Caspari hat Recht, dass diese Frage an den Schluss des Benchorensis besonders deutlich anklängt. Allein sie erinnert dann auch an die expositio des Amalarius von Trier. Die Fassung der „vita aeterna“ als Seligkeit ist überhaupt häufig. Vergl. z. B. auch die erste expositio symboli im Missale Gallic., die von Jakobi entdeckte expositio, auch diejenige des Fulgentius, Caspari II, 252.

3) Vergl. dann auch Phoebadius, Gregor von Tours u. a.

4) Man kann nicht sagen, dass die Auslegung des Symbols, S. 312, oder die Tauffragen, S. 324, mehr zu dieser zweiten Formel passten, als zu der ersten. Das Sakramentar verrät jedenfalls eine grosse Sorglosigkeit mit Bezug auf den präzisen Wortlaut des Symbols. Man wird an die Bemerkung des Vigilus von Thapsus, oben S. 79, zu denken haben. Es überrascht nur, dass dieselbe sogar anscheinend für ein und dieselbe Gemeinde Geltung gehabt! Wir werden damit gewiss auf eine relativ späte Zeit verwiesen.

gallische: so Hilarius von Poitiers, Martin von Tours, im Canon Missae (S. 280), s. ferner die „Missa S. Martini episcopi“, S. 349, „Missa Sancti Sigismundi Regis“ (von Burgund), S. 344; c) allerhand spezifische Bezeichnungen, wie sie nur in Gallien heimisch sind, gehören zum festen Sprachgebrauch des Sakramentars („collectio post nomina“, „collectio post pacem“, „contestatio“ u. a.); d) es begegnen darin bekannte gallische Festeigentümlichkeiten.

Delisle lässt sich daran genügen, zu konstatieren, dass das Manuskript aus dem 7. Jahrhundert stamme, in Kloster Bobbio gefunden sei und jetzt in Paris, Bibliothèque nationale bewahrt werde (s. Anciens Sacramentaires, No. VI „sacramentaire de l'abbaye de Bobbio“). Warren bezeichnet das Werk (welches Mabillon als sacramentarium gallic. nur bezeichnet hatte, um es von dem bereits bekannten Missale gallic. zu unterscheiden) als Missale Vesontienne. Er folgt dabei einer Idee, die schon Mabillon ausgesprochen und die Herausgeber des mir leider trotz mannigfacher Bemühungen nicht erreichbar gewesenem Werkes „the ancient liturgies of the gallican church“ (Burntisland, Pitsligo edit., 1855), die Herren Neale und Forbes, näher begründet haben. Das Sakramentar soll aus Kloster Luxovium (Luxeuil, Kirchenprov. von Vesontio (Besançon), nach Bobbio gekommen sein.⁶⁾ Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 150 ff. äussert Zweifel gegen diese Vorstellung. Er will das Werk lieber in Bobbio selbst entstanden sein lassen. Dass es einen starken gallischen Einschlag hat, leugnet er nicht.⁶⁾ Zahn, Gesch. d. Neutest. Kanons II, 1, 285 ff. beschäftigt sich besonders mit Duchesnes Ansicht; er meint, das Werk sei vermutlich in Bobbio „abgeschrieben“, sei aber „wahrscheinlich“ ein im 6. Jahrhundert in Gallien „entworfen“ Sakramentar.

5) Luxenil und Bobbio waren Gründungen des h. Columba. Diese Kombination ist der eigentliche Hintergrund für die Meinung, dass das „Sacr. Gall.“ von irischer Provenienz sei. Columba war von Kloster Bangor ausgegangen.

6) Erwähnt möge hier werden das Bekenntnis des Patricius, des Apostels der Iren, (s. Hahn², § 151). Der Mann war Bretone und wirkte in Irland um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Die Formel ist leider nicht von der Art, dass sie einen Schluss auf das Symbol des Verfassers gestattete. Sie berührt sich nämlich ganz besonders nahe mit der „regula fidei“, die Hahn² § 12 aus den dem Victorinus von Petavium (Märtyrer in der diocletianischen Verfolgung, s. Hieronymus, vir. ill. cap. LXXIV) zugeschriebenen Scholia in Apokalypsin mitteilt. Diese Beobachtung muss berücksichtigt werden bei der Frage nach dem Werte der Formel des Patricius (gegen Loofs de antiqua Britonum etc. ecclesia 1882, p. 11). — Das Bekenntnis des Pelagius, welches handschriftlich wiederholt dem Hieronymus, ja selbst dem Augustinus zugeschrieben wird, Hahn² § 133, ergiebt auch im Falle, dass es echt ist (und das wird wohl nach Augustin de gratia Christi, § 32 ff., opp. X, 244 ff. nicht zu bezweifeln sein), wenig oder nichts für die Symbolgeschichte, um so weniger, als es durchaus fraglich ist, welches Lokal- oder Provinzialsymbol Pelagius da, wo das Taufsymbolum anzuklingen scheint, anzieht: es könnte einfach R sein. — In dem sog. „book of deer“ finden wir ein vollständiges Symbol. Dasselbe ist beinahe identisch mit dem textus rec., doch lässt es in Art. 4 „mortuus“ vermissen. In Art. 2 zieht es „unicus“ zu „dominus“. Es liest ferner: „credo et in spiritum sanctum sanctamque ecclesiam catholicam . . . carnis resurrectionis, vitam aeternam. Amen“. Wenn ich Warren, der die Formel S. 166 mitteilt, richtig verstehe, gehört dieselbe nicht mit zu jenem liturgischen Fragmente des „book of deer“, welches er für die alte iro-schottische Kirche in Anspruch nimmt, sondern muss als ein Symbol der angelsächsischen Kirche angesehen werden. Die Handschrift ist „vor 1130“ verfasst.

IV. Der Typus der westeuropäischen Symbole und der jetzige *textus receptus* des Apostolikums.

1. Es ist hier noch nicht der Ort, um die Herkunft und den Weg der Verbreitung des jetzigen *textus receptus* des abendländischen Taufsymbols — ich werde diesen Text fortab der Kürze wegen T nennen — so vollständig zu beleuchten, als thunlich ist. Nur nach einer besonderen Seite soll diese Formel hier zur Sprache gebracht werden. Ich glaube nach allem Bisherigen bereits ein erstes, keineswegs unwichtiges Resultat hinsichtlich derselben feststellen zu können. Dasselbe ergibt sich bei richtiger Erwägung der litterarischen Indicien, wie sie uns bisher erst lediglich zur Verfügung stehen. Ich kann es kurz folgendermassen formulieren: T ist eine irgendwo in einer westeuropäischen Kirche entstandene Abart zu R, es ist im Detail eine zufällige Spielart des westeuropäischen Typus. Ist diese Auffassung richtig, so ist der Boden für weitere Forschungen in einer Weise bereitet, die bisher noch nicht ins Auge gefasst worden. Meine Meinung geht dahin, dass T nicht im Ursprunge bereits eine autoritative Formel vor anderen sei, dass die Frage, wie es zu seiner Autoritätsstellung gekommen, dementsprechend auch wahrscheinlich nicht von dem besonderen Inhalte desselben aus ihre Beantwortung zu erwarten habe. Die entgegengesetzte Anschauung beherrscht zwar nicht bewusster-, wohl aber unbewussterweise bisher die Forschung. Sie verschuldet es, dass von richtiger „Forschung“ nach der Herkunft und Verbreitung von T noch fast überhaupt nicht die Rede gewesen. Auch Caspari scheint hier von Vorurteilen beherrscht, wie seine Bemerkung über das Symbol von Bangor verrät.

Ehe ich an die genauere Begründung der soeben angedeuteten Anschauung herangehe, möchte ich T in demjenigen Zusammenhange vorführen, in welchem es die Etikette, die man ihm jetzt aufprägt, bekommen hat. Man erklärt es jetzt meist für ein „südgalisches“ Symbol, welches im 5. oder 6. Jahrhundert entstanden sei. Diese Betrachtung ist veranlasst durch die Pseudo-Augustinischen Sermonen, in welchen man es „zuerst“ zu konstatieren meint. Es handelt sich dabei um Folgendes.

In den Werken des Augustin, V, Append., pag. 381 ff., findet sich eine von den Benediktinern zusammengestellte Serie von Sermonen *de trinitate, de fide catholica, de symbolo*, die wir theilweise schon kennen gelernt haben. So ist S. 233 in verkürzter Form der Traktat, den ich oben S. 158 dem S. Pastor von Palentia zuzueignen geneigt war. S. 234 soll teils dem Faustus von Reji, teils dem Vigilus von Thapsus gehören (oben S. 163, Anm. 10).¹⁾ S. 235 ist das Bekenntnis

1) Der erste Sermon dieser Serie, S. 232, wird von den Benediktinern dem Vigilus von Thapsus vindiziert. Wie ich hier sehe, haben dieselben auch den Pseudo-Augustinischen S. 113 für diesen Theologen in Anspruch genommen, beziehentl. für ein Excerpt aus der Schrift desselben c. Palladium (die ich nicht kenne, da mir die Chifflet'sche Ausgabe der opera Vigilii nicht zugänglich war),

des Phoeadius. S. 236 ist das Symbol des Pelagius (vorhin S. 188, Anm. 6). S. 237 eröffnet ein kleines zusammengehöriges corpus homiliarum (S. 237—239), die dem Taufsymbole als solchem gelten. Die Benediktiner wissen keinen Verfassernamen vorzuschlagen. Die Sermonen ergeben leider keinen vollständigen Symboltext.²⁾ Die folgenden sind es, die uns speziell interessieren. Am vollständigsten und in jeder Beziehung auch formell T unmittelbar entsprechend ist das Symbol in S. 240. Stück für Stück werden hier die Artikel vorgeführt, indem sie den einzelnen Aposteln in den Mund gelegt werden. Bemerkenswert ist, dass Art. 2 in zwei Absätzen citiert wird: 1) Et in Jesum Chr. filium ejus, 2) unicum dominum nostrum. Die Erklärung berücksichtigt das „dominum nostrum“ nicht und behandelt „unicum“ wie zu „*filium*“

erklärt. Nach diesem Excerpt zu urteilen, hat Vigilius in jener Schrift den Phoeadius von Aginnum zum Teil ausgeschrieben (s. des letzteren de fide orth., cap. 6).

2) Es sei bemerkt, dass der Verfasser dieser drei Sermonen noch weitere Sermonen über das Symbol verfasst hat. Sogleich der erste nimmt Bezug auf einen vorangegangenen, der nicht mehr vorhanden, oder jedenfalls noch nicht ausgemittelt ist. Die Benediktiner haben Recht, dass es keinesfalls Sermo 236 ist, auf den S. 237 zurückschaut. Da der Verfasser dem Symbole schrittweise nachgeht, scheint es, als ob auch ein Schlusssermon, der Art. 10—12 zu behandeln gehabt hätte, fehlt. Die Sermonen behandeln, soweit vorhanden, die Trinitätslehre im Anschlusse an das Symbol, ohne mehr zu citieren als Art. 1, 2, 3 und 9. In S. 238 wird einmal citiert: Postquam diximus in symbolo „credo in D. Patrem omnipotentem“ sequitur: „Et in J. Christum filium ejus qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine“. Wenn man S. 237 gelesen hat, der davon ausgeht, behandelt sei bereits der Begriff Gottes als des Vaters und des Allmächtigen, und der nun seinerseits von der Schöpfung der Welt durch Gott handelt, so sollte man denken, das Symbol, auf welches der Redner sich stützt, habe in Art. 1 den Zusatz „creatorem coeli et terrae“ gehabt. Nach dem ausdrücklichen Citat in S. 238 wird man das doch fraglich finden, zumal S. 237 diese besonderen Worte in der That auch nirgends darbietet und vielmehr die Erörterung über die Schöpfung ausdrücklich an den Ausdruck „omnipotens“ anknüpft, so zwar, dass der Verfasser es zunächst wie etwas Überflüssiges, doch aber den Glauben um so mehr Stärkendes darstellt, wenn er noch einmal auf diesen Begriff zurückgreife und zeige, wiefern er zu Recht bestehe. Andererseits ist klar, dass der Verfasser durchweg oberflächlich citiert. Es ist keineswegs für sicher anzunehmen, dass Art. 2 seines Symbols wirklich nur gelautet habe: „Et in J. Chr. filium ejus“. Was den christologischen Passus betrifft, so scheint er in Art. 4 alle Stücke von T gehabt zu haben. Der Redner berührt diesen Artikel mit der Wendung: „qui, a Pontio Pilato praeside flagellatus atque crucifixus, et mortuus est ac sepultus“; S. 238, 4. Das „flagellatus“ sieht wie eine Erläuterung für „passus“ aus. Nicht zu belegen (auch der Sache nach nicht!) ist der descensus ad inferos. Der Redner gedenkt der „Auferstehung am dritten Tage“ und der Himmelfahrt (victor ascendit; s. 2. Formel des Missale Gallicanum, wo auch das descendit ad inferos fehlt!). Auch die Wiederkunft „ad vivorum mortuorumque judicium“ wird berührt. Wer der Verfasser dieser Sermonen ist, wird man vielleicht nicht mehr ausmachen können. Faustus von Reji ist es nicht. Denn der Verfasser hat vor allem eine andere Vorstellung über die Stiftung des Symbols, als dieser; s. S. 239, 1. Die Benediktiner erinnern zu S. 238 an den Ps.-Augustinischen S. 118, der ihnen als ein möglicherweise dem Vigilius Thaps. zugehöriger erscheint. Zu „a P. P.“ s. oben S. 173 (Konzil von Ariminum).

gehörig. Das Ganze erinnert eigentümlich an Amalarius von Trier. Es scheint doch dem Texte anzugehören, wenn das Citat „*unicum*“ zu „*dominum*“ zieht. Im „*book of deer*“ konstatierten wir oben S. 188 Anm. 6, einen Text, der wirklich diese Konstruktion aufweist. Rufin, *expositio* cap. 8, erklärt, „*unicus*“ könne „*et ad filium referri et ad dominum*“. Ebenso äussert sich Petrus Chrysologus, *Serm.* 60; vergl. S. 61 und 62. Jene „*explanatio symboli*“, die Caspari dem Ambrosius zueignet, während ich eher geneigt wäre, sie dem Maximus von Turin zu vindizieren, stellt Erwägungen darüber an, ob „*unicum*“ etwa exklusiv zu „*filium*“ zu ziehen sei, d. h. so, dass nicht auch gölte: „*unicum dominum*“. Bei diesen drei Theologen ist doch sicher, dass ihr Symbol „*unicum*“ ausdrücklich zu „*filium*“ zog. Es ist immerhin möglich, dass auch in dem Citate in S. 240 hinter „*unicum*“ ein Komma zu setzen ist. Gehört hier wirklich dieses Prädikat zu „*dominum*“, so wäre dies die einzige Differenz des Textes in S. 240 gegen T. S. 241 bietet die andere Differenz, dass er in Art. 2 „*Credo*“ wiederholt, ferner in Art. 8 nicht „*inde venturus est*“ hat, sondern „*inde venturus*“.³⁾ (In der Spezialallegation innerhalb der Auslegung bietet auch dieser Sermon „*inde venturus est*“.) Er liest auch: „*Credo et in Spiritum sanctum*“. S. 242 liest in Art. 8 wie S. 241 und er hat in dem Artikel von der Auferstehung des Fleisches den Zusatz „*hujus*“. S. 243 citiert den 1. Artikel nicht wörtlich, scheint aber „*creatorem coeli et terrae*“ vorauszusetzen. Beim Übergange zu „*passus*“ repetiert er „*qui*“ und fügt „*est*“ ein: *qui passus est sub Pontio Pilato, crucifixus etc.* Es ist möglich, dass das bloss dadurch veranlasst ist, dass der Sermon nicht die Recitation des ganzen Symbols voranstellt, sondern die einzelnen Artikel, jeden mit einer Erklärung versehen, für sich vorbringt. Indes S. 240 verfährt nicht anders und citiert Art. 4 doch: „*passus sub P. P., crucifixus etc.*“ Ferner fehlt in S. 243 das „*descendit ad inferna*“. Auch sachlich begegnet keine Anspielung auf dieses Symbolstück. Schliesslich citiert er: „*carnis resurrectionem et vitam aeternam*“. S. 244 ist der oben S. 164 ff. besprochene Sermon des Caesarius von Arles.⁴⁾

3) Dieser Sermon citiert vorab zusammenhängend das ganze Symbol, indem auch er die einzelnen Artikel auf die einzelnen Apostel mit Namen verteilt.

4) Caspari hat in den „*Anecdota*“, S. 283 ff. eine *expositio fidei* herausgegeben, die in ihrem zweiten Teile wörtlich aus S. 244 entlehnt ist. Der erste Teil ist (meist) selbständig und deutet auch ein anderes Symbol an als S. 244 (s. Caspari, S. XV—XVI). Art. 4 hat anscheinend nur erst die Elemente von R. Bemerkenswert sind besonders noch folgende Anspielungen: *Victor ascendit ad coelos* (s. 2. Formel des Missale Gallic.; auch vorhin Anmerkung 2), *sedit in dexteram Dei patris*. *Inde credite venturum judicare vivos ac mortuos* (Symb. Benchorense). *Credite et in Spiritum sanctum Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum patre et filio* (wörtlich so auch und, soweit bislang bekannt, lediglich im Symbol von Bangor!). *Credite ecclesiam catholicam . . . Credite remissionem peccatorum . . . Credite communem omnium corporum resurrectionem post mortem*. Der Schluss ist hiernach wieder in nächster Übereinstimmung mit R. — Caspari meint, die expositio sei Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts entstanden und stamme aus Gallien.

S. 242 muss uns noch etwas spezieller beschäftigen. Es ist hier zu unterscheiden zwischen der zum voraus recitierten Formel, die bis auf die beiden erwähnten Unterschiede T ist, und den Notizen in der Auslegung selbst. Hätten wir nur die letztere, so wäre bloss folgende Formel herzustellen: 1) Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, 2) Credo et in Jesum Christum filium ejus (nicht mehr!)⁵⁾, 3) qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, 4) passus est sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus (nicht „mortuus“ und nicht „descendit ad inferna“!), 5) tertia die resurrexit (nicht „a mortuis“!), 6) ascendit ad coelos, 7) (sedet ad dexteram Dei patris)⁶⁾, 8) inde venturus (kein „est“) judicare vivos et mortuos, 9) Credo et in Spiritum sanctum, 10) sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, 11) remissionem peccatorum, 12) *carnis hujus* (sic!)⁷⁾ resurrectionem, vitam aeternam. Es ist zu bemerken, dass der Redner nach der Einleitung, indem er sich zum Wortlaute des Symbols wendet, nur sagt: „Jam ad . . . symboli professionis sacramentum textumque veniamus, quod in hunc modum *incipit*. Also hat er es scheinbar nicht sofort vollständig recitieren wollen! Es ist sehr möglich, dass das vollständige Symbol nur eine spätere Einlage in den Sermon darstellt. Da die Artikel, wo sie in der Auslegung im einzelnen noch einmal recitiert werden, so mannigfach von dem Wortlaute des vorangestellten Textes abweichen, so ist das sogar wahrscheinlich.

Dieses Resultat ist nicht ohne Belang. Nämlich S. 242 ist der einzige in der Serie S. 240—243, der in gewisser Weise Mutmassungen hinsichtlich seiner Herkunft wachruft. Die Benediktiner bemerken zu ihm: „Non sapit Augustinum nisi in conclusione, quae ex sermone 212 desumpta est; in ceteris convenit plerumque cum Eusebianis de symbolo sermonibus, auctore forsitan Fausto conscriptis“. Für das letztere bringen sie eine Anzahl Belege bei. Auch sie wagen doch nicht etwa zu behaupten, Faustus von Reji sei der Verfasser von S. 242!

Die Vermutung, dass der zusammenhängende Symboltext in S. 242 nur eingelegt sei, wird verstärkt durch die Wahrnehmung, dass dieser selbe Sermon sich auch im Missale Gallicanum findet, hier auf das

5) Wenn hier „Credo“ wiederholt wird, so thut das auch S. 241, wo jedoch der Apostel, der diesen Artikel beigezeichnet habe, namhaft gemacht wird, so dass dadurch die Wiederholung veranlasst sein könnte. Nachdem nämlich Petrus gesagt habe: „Credo in Deum patrem omnipotentem“, Johannes: „creatorem coeli et terrae“, lässt der Sermon den Jakobus sagen: „Credo et in Jesum Christum etc.“ In S. 240 werden die Artikel aber auch auf die einzelnen Apostel repartiert, ohne dass der hier den zweiten Artikel recitierende Andreas das „Credo“ wiederholte; (hier ist der erste nicht auseinandergezogen, wie in S. 241). Es ist zu belegen, dass es wirklich Formeln gegeben hat, die den Art. 2 lauten liessen: „Credo et in J. Chr. etc.“, z. B. Missale Gallic. 1. Formel, auch die von Bangor.

6) Dieser Artikel wird nicht eigens citiert, doch aber sachlich angedeutet, so zwar, dass der Zusatz „omnipotentis“ nicht zu belegen ist.

7) Dies in Übereinstimmung mit dem vorangestellten Texte, nur dass dieser bietet: „*hujus carnis resurrectionem*“.

zweite darin vorkommende Symbol (welches sich in mehreren Stücken von T unterscheidet, s. S. 170) bezogen!*)

Die Sermonen 240, 241, 243 sind bis auf weiteres weder örtlich, noch zeitlich zu fixieren. Von S. 241 lässt sich vielleicht später eine Spur feststellen, die zu verfolgen sich lohnt. Auch sie führt nicht früher hinauf als es die Thatsache thut, dass S. 242, wenn auch ohne das Symbol, sich im *Missale Gallic.* konstatieren lässt.

Unternimmt man es, einen Symboltext auf lediglich innere, d. h. komparativ-litterarische Merkmale hin örtlich zu fixieren, so kann das in jedem Falle nur in ziemlich latitudinarischer Weise geschehen. Wenn ich zum Eingange empfahl, die vorhandenen Symbole geographisch-politisch zu klassifizieren und es darauf ankommen zu lassen, ob sich diese Klassifikation bewähre, nämlich wirklich zusammengehörige Textgruppen, „Familientypen“, zu Tage treten lasse, so ist der Erfolg nicht ganz in Uebereinstimmung mit der Erwartung, die ich selbst gehegt habe. Nur die allgemeine Grundhypothese über den Stammtypus der abendländischen Symbole hat sich durchaus bestätigt. R ist unzweifelhaft im ganzen Abendlande das Grundsymbol, man wird sogar behaupten dürfen: es ist immer „das“ Symbol gewesen. Es ist ja nur vereinzelt zu belegen, dass man ein Bewusstsein darüber hatte, das Symbol sei römischer Herkunft. Die Legende von der apostolischen Stiftung des Symbols konnte

8) Mabillon, de liturg. gallic. S. 347 ff. Die Handschrift bricht hier etwa in der Mitte ab. S. 242 hat überhaupt das grösste Ansehen unter den oben behandelten Sermonen gewonnen. Er begegnet uns wiederholt. (S. noch unten 5. Kap., Anm. 16!) In dem „*Missale Gallicanum*“ stammt er vielleicht aus einem anderen Werke als demjenigen, welches das erste Symbol und die ihm beigegebene expositio enthält (S. 339 ff.). Doch sind alle „*cahiers*“ des Manuskripts, wie Delisle (s. oben S. 170) konstatiert, von gleichem Alter: Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts. — In dem „*Sacramentarium Gallic.*“ trifft man in der dem ersten Symbole beigegebenen Auslegung (Mabillon, *Mus. Ital.* I, 2, 312 ff.) einen Passus aus S. 242: es sind die Anfangssätze nach der zusammenhängenden Recitation des Symbols: *Repetendus vobis est, dilectissimi, sermo symboli hujus . . . Tertia igitur vice . . . ordo symboli recensendus est.* Mir scheint dieser Passus in der expositio des „*Sacramentarium*“ im einzelnen besser in den Zusammenhang zu passen, als in S. 242! — Nach Maassen, *Gesch. d. Quellen d. kanon. Rechts* I, S. 396 (Nr. 509) findet sich dieser Sermon in zwei Handschriften der sog. *Herovalliana* (s. über diese kanonistische Sammlung a. a. O., S. 828 ff.; sie ist frühestens um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden. In diesen Handschriften auch S. 244, s. Maassen Nr. 510). Hernach wird Bekanntschaft mit dem Sermon z. B. bei Rabanus Maurus konstatiert. — Nur um ihn einmal zu erwähnen, gedenke ich hier eines „*Sermo de symbolo*“, der sich ebenfalls in den Werken des Augustin findet, aber dem Mittelalter entstammt. Die Benediktiner haben ihn nicht zu der Sammlung der Pseudo-Augustinischen Sermonen gestellt, sondern an einen anderen Ort; in der von mir benutzten Ausgabe s. tom. VI (Paris. 1685), App. pag. 277 ff. Hahn⁹ gedenkt seiner unter den Quellen für den „rezipierten Text“, § 45, Anm. 152, nach zwei anderen Ausgaben der Werke des Augustin, ohne seine Belanglosigkeit zu konstatieren. Er ist ein Cento aus Rufin, Caesarius etc. Zu den benutzten Theologen gehört Ivo von Chartres, † c. 1100. Es ist von den oben behandelten Sermonen just auch S. 242, der hier mit kompiliert wird.

dieses Bewusstsein auch höchstens in der Form gestatten, dass man Rom als die Vermittlerin des Symbols für das ganze Abendland ansah. Aber auch diese Vorstellung wird selten ausgesprochen. Eher erinnerte man sich, dass Rom „das“ Symbol zu jeder Zeit besonders hochgehalten und besonders rein bewahrt habe. Die Hauptsache ist, dass man den Begriff „symbolum“ so verstand, als gebe es eben nur ein Symbol. „Das“ Symbol ist überall dieselbe Formel. Und die Variationen der Symbole, die man trifft, bestätigen, dass man an dem Typus unweigerlich festhielt. Soweit man sich überhaupt Variationen zu R gestattete, müssen sie mehr oder minder freigegeben gewesen sein. Nicht als ob man überall das Aufkommen der Zusätze für ein spontanes zu erachten hätte. Man kann sich das schon an und für sich kaum vorstellen. Es ist auch sicher, dass die einzelnen Gemeinden ihre „Zusätze“ hochhielten, sich nicht rauben liessen. Augustin verrät uns einmal durch das „additum est“ mit Bezug auf die Ergänzung von „carnis resurrectionem“ durch „in vitam aeternam“, dass man in der That an kirchliche (synodale?) Aktionen, Vereinbarungen über „Zusätze“, wie man sie als wünschenswert, wenn nicht notwendig erkannt hatte, zu denken hat.

Wenn uns doch nirgends ein Konziliencanon begegnet, der einen Zusatz dekretiert oder überhaupt auf eine Änderung des Symbols sich bezöge, so darf freilich jene Vorstellung nicht einseitig verfolgt werden. Andere Umstände haben mitgewirkt, besonders litterarische. Die *expositio symboli* des Rufin ist sehr verbreitet gewesen. Sie wird das „descendit ad (in) inferna“ in Aufnahme gebracht haben, desgl. das „huius c. resurr.“. Ich werde, wenn ich T auszulegen habe, auf weiteres Detail in dieser Beziehung eingehen. Dass die einzelnen Gemeinden in Hinsicht der Zusätze sehr frei gewesen sein müssen, dass die Metropolen keineswegs die untergebenen Bischöfe gezwungen haben, die Variationen mitzumachen, die sie etwa einführten, ist m. E. ein Schluss, der sich besonders aus den Spuren gallischer Symbole herleiten lässt.

Ich meine nun, dass man doch in gewissen weiten Grenzen „Typen“ von provinzialem Charakter im Abendlande herstellen könne. Die Kapitelüberschriften, welche ich in der gegenwärtigen Abteilung des Werkes dargeboten habe, sprechen die Auffassung aus, die sich mir aufdrängte. Ich unterscheide einen „italischen“, einen „afrikanischen“ und einen „westeuropäischen“ Typus. Die italischen Symbole berühren sich doch in gewissen Formen mit dem „afrikanischen“ und dem „westeuropäischen“. Der italische Typus ist der der treuesten Bewahrung von R. Wenn Aquileja sich relativ befreite, so wird man konstatieren dürfen, dass Norditalien sich überhaupt freier zu Rom stellte als Mittel- und Unteritalien. Andererseits ist uns Turin ein besonders sicherer Zeuge für Bewahrung von R. Für Afrika sind charakteristisch Zusätze zu Art. 1, in specie solche, die Gott als Schöpfer bezeichnen. Die Zusätze in Art. 1, welche das Aquilejense mit den afrikanischen Symbolen gemein hat, sind antisabellianischer Tendenz. Es ist hier kaum an einen direkten Zusammenhang zu denken. Ein zweites charakteristisches Merkmal des afrikanischen Typus ist die Verschiebung des Artikels von der Kirche an den Schluss des Symbols, vielleicht die Wendung „per

sanctam eccl.“⁹⁾ Wenn drittens in den uns bekannten afrikanischen Formeln ein auf das ewige Leben bezüglicher Zusatz auftritt, so ist dieser verbreitetste aller Zusätze zu R hier nur ein Beweis, dass es wohl nicht zufällig heissen darf, wie weit das Symbol in Afrika Interpretamente bekommen hat. Man anerkannte, wie es scheint, dort als Grund für die Einschaltung von Zusätzen nur die Gefahr eines Missverständnisses, die jedoch nur vereinzelt konstatiert worden ist.

Für die westeuropäischen Symbole glaube ich als charakteristisch die Sorglosigkeit und Planlosigkeit der Einfügung von Zusätzen statuieren zu sollen.¹⁰⁾ Man bemerkt kein einheitliches Vorgehen. Es wird hier so, dort so geändert, unter Umständen bloss der Ausdruck, meist so, dass Näherbestimmungen eingeschaltet werden. Doch hat es durchweg sein Bewenden bei ganz bestimmten Stücken. Das beweist, dass Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Formeln vorliegen, die wir jedoch nicht mehr im einzelnen verfolgen können. Ich verschiebe für einen späteren Ort den Nachweis, dass vor allem diejenigen Zusätze, die T aufweist, ihrem Ursprunge nach keine neuen Anschauungen oder sachlich selbständige Artikel bedeuten. Wenn da, wo die Zwölfzahl der Artikel herausgestellt wird, z. B. wenn das Symbol im einzelnen auf die Apostel distribuiert wird, allerdings Worte, die einen Zusatz zu R darstellen, wie selbständige Artikel behandelt werden, z. B. „descendit ad inferna“, so ist das Unkenntnis der betreffenden Autoren über die wirkliche Bedeutung dieser Worte an ihrem ursprünglichen Orte. Man nahm sie herüber aus einer anderen Formel, ohne immer die Kautel, unter der sie ursprünglich eingefügt worden, zu beachten. Man war in dieser Beziehung sorglos, weil man bereits eine Formel, die für legitim gelten durfte, damit ausgestattet sah. Wo man selbst einen Zusatz schuf, hat man anscheinend stets das deutliche Bewusstsein gehabt, dass man den religiösen Gehalt des Symbols nicht erweitere, sondern nur präzisiere. Erweitert wurde nur der Ausdruck, nicht der Inhalt. Die Schilderung nur wurde ausgeführt. In der Weise, wie man der Anregung zu „Ausführungen“ der verschiedenen Artikel Raum gab, war man ohne Zusammenhang. Hier hatte offenbar das Belieben

9) Die sachlich belanglose Änderung des „ascendit“ in „assumptus est“ in vielleicht dem Ortssymbol von Karthago (? oben S. 138—39) könnte mit den Konstruktionen bei Tertullian zusammenhängen, wiewohl in dessen Relationen der regula fidei doch gerade dieses Verb nicht vorkommt. Sie scheint übrigens singulär geblieben zu sein. Man begegnet ihr in keiner einzigen sonstigen abend-ländischen Formel. (Phoebadius ist hier ohne Zweifel nicht anzurufen.)

10) Ich will damit nicht sagen, dass jedes einzelne Symbol hier den Eindruck der Sorglosigkeit mache. Das von Bangor muss jedenfalls ausgenommen werden. Wüssten wir nicht, woher diese Formel stamme, so würde ihre Erwogenheit die Placierung erschweren. Neben ihr wäre am ersten das Symbol in der mozarabischen Liturgie zu nennen als in der Form sorgfältig redigiert. Allein das ist nun eben zu bemerken, dass doch lediglich die Redaktion der Form sorgfältig scheint. Der Sache nach sind auch hier die „Zusätze“ zum Teil „planlos“, d. h. man begreift nicht, warum just sie da sind. Zufällige Umstände müssen auch hier mitgewirkt haben.

des einzelnen Bischofs fast unbeschränkten Spielraum. So ertrug man es auch, selbst innerhalb eines und desselben liturgischen Manuals zweierlei Formeln zu haben. Das Sacramentarium Gallicanum rückt uns diesen Fall vor Augen.

Die Vorstellung, mit welcher man speziell zu brechen hat, ist die, als ob T in irgend einem Sinne von Hause aus eine an Dignität über anderen stehende Formel gewesen sei. Sollte sich dafür nicht nachträglich durch irgendwelche Umstände ein Gesichtspunkt ergeben, so ist die litterarische Betrachtung dieses Textes jedenfalls nicht geeignet, eine solche Meinung hervorzurufen. T ist nicht etwa die reichste oder weitläufigste Formel. Es hat keinerlei besonderen Vorzug. Dass es eine der umständlichsten Formeln ist und bis zu einem gewissen Grade eine Sammlung der in den verschiedenen westeuropäischen Formeln vorkommenden Zusätze zu R repräsentiert, ist ja nicht zu verkennen. Aber in den spanischen Symbolen trifft man in Art. 2 *Deum et dominum nostrum*, in Art. 5 *resurrexit vivus*, in Art. 11 *omnium* peccatorum; in der 2. Formel des Missale Gallic. lautet Art. 6 *ascendit victor ad coelos*; das 2. Symbol des Sacr. Gallic. hat *per baptismum* remissionem peccatorum; das Symbol von Bangor giebt auch dem h. Geiste dogmatische Prädikate; dasselbe liest *vitam aeternam in gloria Christi*; das Aquilejense u. a. haben *hujus carnis resurrectionem*. Überall hier ist T im Rückstande. Man trifft alle Arten von Zwischenstufen zwischen R und T, aber eben auch im einzelnen weiter entwickelte Formen; die letzteren sind nur nicht etwa überall ausführlicher als T. Das Benchorensen lässt in Art. 4 *mortuum* vermissen. Eben es hat nicht *creatorem coeli et terrae*, sondern nimmt in Art. 1 einen Zusatz aus dem Nicaenum auf. Es giebt sonderbarerweise einen einzigen Artikel, der in den uns bekannten Formeln nie einen Zusatz aufweist: Art. 8. Ich möchte es für einen Zufall oder vielleicht nur für einen Beweis der Unvollständigkeit unserer Quellen ansehen, dass man eine Lesart wie: „*inde venturus cum gloria* judicare vivos et mortuos“ nicht belegen kann.

Im Speziellen einen „spanischen“, einen „gallischen“ etc. Typus unter den westeuropäischen Symbolen zu konstatieren, geht m. E. nicht an. Die bezeichnendste Eigentümlichkeit der uns bekannten spanischen Formeln, der Zusatz „*Deum*“, vor *dominum* in Art. 2, tritt nicht nur in dem Symbole von Bangor, sondern auch in dem 2. Symbole des Sacr. Gallic., welches vielleicht nach Bobbio zu versetzen ist, auf. Das „*vivus resurrexit*“ hat seine Parallele in dem von de Rubeis entdeckten Formular aus der Kirchenprovinz von Aquileja. Wer will nach dem einen Exemplar, welches wir haben, von einem „irischen“ Symboltypus sprechen? Es ist richtig, es giebt unter den Zusätzen der sicher für Gallien bezeugten Symbole einzelne, die unter den sicher für andere Provinzialkirchen bezeugten Symbolen keine Parallele haben. So „*creatorem coeli et terrae*“.¹¹⁾ Ferner die Vierzahl der Stücke *passus, crucifixus, mortuus,*

11) In Afrika trifft man gerade diese Phrase nicht; sie gehört als solche zu den Eigentümlichkeiten des westeuropäischen Typus, wenigstens in dem Sinne, dass sie ihrerseits nicht nach Afrika gedungen ist; ob die afrikanische Formel

sepultus. Jedes einzelne Element ist auch anderwärts bezeugt, nur die Zusammenstellung nicht. Aber wir werden noch auf unbestimmbare Symbole treffen, die auch die Zusammenstellung enthalten. Sie daraufhin für „gallisch“ zu erklären, geht nicht an. Die nicht gallischen Quellen sind dafür zu dürftig. Auf blosse Variationen des Ausdruckes habe ich bei dem Bisherigen nicht geachtet. Auch hierin ist im einzelnen eine Gruppenbildung nicht möglich, sondern wieder nur im allgemeinen zu konstatieren, dass man in den westeuropäischen Kirchen sorglos war. Doch gewähren hier z. B. die afrikanischen Symbole keine rechte Kontrolle, da man vielfach im Zweifel bleibt über die Konstruktion und das spezielle Wortgefüge, etwa ob „sub Pontio Pilato“ vor oder hinter „crucifixus“ gestanden habe.

Die Anschauung über T, die ich vertrete, passt sehr gut zu der Entwicklung der Kirchenverfassung der abendländischen Kirche. Auch zu der Entwicklung der Liturgie. Vergl. *Duchesne*, *Origines du culte chrétien*, chap. I, § 4 (besonders S. 29 ff.) und chap. III. Angesichts der hier skizzierten Verhältnisse sind mir die Resultate, die sich mir ergeben haben, erst recht verständlich geworden. Duchesne erkennt eine zeitweilige Zweiteilung der höchsten kirchlichen Autorität im Abendland. Nämlich Mailand habe eine Zeitlang Rom nicht sowohl mit Absicht, als thatsächlich Konkurrenz gemacht. Begründet worden sei Mailands eigentümliches Ansehen als das einer massgebenden Autorität wie Rom und neben Rom durch die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach dort durch Diocletian. Das ganze vierte Jahrhundert hindurch sei es die Residenz der Kaiser im Abendlande (neben Trier, welches doch nicht dieselbe Bedeutung hatte) gewesen; 404 verlegte Honorius die Residenz nach Ravenna, aber auch das beeinträchtigte vorderhand das einmal gewonnene Ansehen von Mailand nicht. Denn dasselbe habe nun auch den grossen langandauernden Rückhalt an der unvergleichlichen Persönlichkeit des Ambrosius gehabt. Zumal die westeuropäischen Provinzen, Spanien und vor allem Gallien, hätten zu Mailand inkliniert, nicht um sich von Rom zu „befreien“ (Rom hatte noch gar nicht die „rechtliche“ Stellung eines obersten Primatensitzes und aspirierte darauf auch nicht so, dass Kollisionen mit Mailand notwendig gewesen wären, zumal wo Ambrosius seinerseits wieder auf Übereinstimmung mit Rom hielt), vielmehr nach einem gewissen natürlichen Zuge: schliesslich lag Mailand ihnen näher als Rom. Seit dem 5. Jahrhundert habe Rom doch Schritte gethan, um sich Mailand gegenüber zu salvieren. Die Erhebung des Bischofs von Arles zum „apostolischen Vikar“ habe ein Mittel darstellen sollen, Gallien in direktere Beziehung zu Rom zu bringen. Auch Spanien sei zumal seit der Zeit Leos des Grossen wieder näher an Rom herangezogen worden, direkt wieder römischen Einflüssen zugänglich gemacht. In liturgischen Dingen erkenne man besonders die Bedeutung von Mailand. Duchesne konstatiert einen doppelten liturgischen Brauch, den römischen und den gallikanischen. Letzterer aber ist ihm

nicht nach Europa herübergewirkt habe, ist eine andere Frage, die uns noch beschäftigt wird.

dem Ursprunge nach der mailändische, „ambrosianische“. Derselbe okkupierte den ganzen europäischen Westen, bis er erst seit den Zeiten Pipins des Kleinen dem römischen erlag.¹²⁾ Ein beachtenswerter Faktor für die kirchliche, zumal auch die liturgische Entwicklung des Westens sei die Langsamkeit und Unvollkommenheit der Herausgestaltung der Metropolitan- und Primatialverfassung im Westen. Spanien gewann erst nach dem Übertritte der Westgoten zum Katholizismus sein Zentrum an Toledo. Das fränkische Reich gewann nie ein eigentliches kirchliches Zentrum. Selbst die Metropolitanwürde blieb hier im Grunde stets nur ein „Titel“. Der „apostolische Vikar“ in Arles erreichte nie die von Rom beabsichtigte Stellung, selbst ein Caesarius habe es nicht versucht, eine solche zu gewinnen: das würde aussichtslos gewesen sein. Was an dieser Darstellung Duchesnes, für deren Spezialausführung ich nicht ohne weiteres mit eintrete, dem Probleme, welches ich verfolge, zu gute kommt, liegt auf der Hand. Es hat wirklich einen „westeuropäischen“ Komplex in kirchlichen, zumal auch in liturgischen Dingen gegeben. Derselbe hatte aber besondere Bezüge zu Oberitalien. Wie Duchesne ausführt, gehörte auch Aquileja in die mailändische Sphäre. Es unterliegt ja keinem Zweifel, dass das Symbol nicht erst von Mailand aus dem europäischen Westen vermittelt worden ist. Priscillian ist ein Zeuge, dass es in Spanien im 4. Jahrhundert bereits allgemein gültig war. Für Gallien mag man auf Phoebadius verweisen. Gesetzt auch, erst von Mailand aus hätte man im Laufe des 4. Jahrhunderts in den westeuropäischen Kirchen das Symbol bekommen, so wäre das wohl immer noch ohne Zuthat und Änderung R gewesen. Denn in Mailand hat man zur Zeit des Ambrosius noch schlechtweg R zum Symbole gehabt. Das beweist Augustin durch sein persönliches Symbol. Auch, wiewohl nicht so sicher, die *epistola Ambrosii ad Siricium*.¹³⁾ Wo und wie nun

12) Partielle Einflüsse des römischen Brauchs auf den „gallikanischen“ sind vielfach vorher zu konstatieren.

13) Wenn die pseudo-ambrosianische Schrift *de sacramentis*, die ich oben S. 100, Anm. 17, berührt habe, wirklich der mailändischen Kirche angehört, so bezeugt dieselbe ja für die Taufriten, die sie behandelt, im wesentlichen die Übereinstimmung mit den römischen, besonders aber bezeugt sie das Interesse ihres Verfassers und seiner Kirche an dieser Übereinstimmung. Das verträgt sich füglich mit Duchesnes Meinung, dass Ambrosius einen von seinem Vorgänger Auxentius geschaffenen liturgischen Bestand, der mit dem römischen nicht in Übereinstimmung war, durchweg geschont habe. Ambrosius konnte sehr viel Interesse an Übereinstimmung mit Rom haben, und es doch unthunlich finden, mit an und für sich unanstößigen Einrichtungen seines Vorgängers zu brechen. Merkwürdig und weiterer Untersuchung bedürftig ist es, dass Ambrosius „Hexameron“ I, 4, 14 (ed. Ball. I, S. 9 A.) andere Abrenuntiationsfragen andeutet als in der Schrift *de mysteriis*, und dass die an jener ersteren Stelle berührten Fragen sich decken nicht nur mit den Angaben des Ildefons von Toledo über die spanischen Tauffragen (*de cognit. bapt.*, cap. 111; Ildefons schreibt hier den Ambrosius ab), sondern auch mit den von Caspari handschriftlich entdeckten Tauffragen der mozarabischen Kirche (s. Caspari II, S. 293 ff.). Ist die Echtheit der Schrift *de mysteriis* wirklich für unantastbar zu erachten? Ältere Kritiker haben sie mehrfach beanstandet. Aber die Mauriner sind sehr entschieden für

aber die Neigung zur Einlegung von Interpretamenten in R entstanden ist, so erscheint jetzt die allgemeine, wenn auch abgestufte Neigung zu solchen Erweiterungen, die immerhin grosse Übereinstimmung in Bezug auf das Material derselben, wie sie in den westeuropäischen Kirchen zu bemerken ist, als entsprechend der Gesamtlage der kirchlichen Verhältnisse in dem Zeitraume c. 350—700. Hat sich kaum die Metropolitangewalt, geschweige die Primitiinalgewalt, im Westen entwickelt, ist besonders das fränkische Reich relativ in primitiven kirchlichen Verfassungsverhältnissen geblieben, so giebt uns das den Wink, dass T auch seine Bedeutung vermutlich nicht als das Symbol irgendeiner Metropolitanzstadt bekommen hat. Die Metropolen waren nicht einflussreich genug gegenüber ihren Suffraganen, wie ich vermute: auch nicht interessiert dafür, denselben ihre Freiheit in der Behandlung von R zu nehmen.

Anhang.

Norwegische und isländische Formeln.

Durch den Aufsatz von K. Maurer „Das Bekenntnis des christlichen Glaubens in den Gesetzbüchern aus den Zeiten des Königs Magnús lagaboetir“ (Sitzungsberichte der philos.-hist. Klasse der Akademie zu München, 1892, S. 537 ff.) bin ich auf einige altnordische Formeln aufmerksam geworden. Aus einer Reihe von Gesetzbüchern, die aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen (die genaue Chronologie ist kontrovers), teilt Maurer vor allen den folgenden Text mit. Dass derselbe T zur Voraussetzung hat, ist wahrscheinlich (wenn auch nicht so sicher, als Maurer, der die vielerlei Formen des alten Taufsymbols nicht kennt, annimmt).¹⁾ Nach einer Einleitung der Gesetzgeber heisst es in den Büchern (S. 558):

— — — — —
sie eingetreten. (Auch der neueste Herausgeber J. A. Ballerini.) Aber das von mir hervorgehobene Moment ist noch von niemandem bemerkt worden. (Das Verhältnis der Schrift zu den Katechesen des Cyrill ist auch noch zu prüfen! Ich meine sogleich im Eingange zu sehen, dass „Ambrosius“ den Cyrill benutzt. Ist es sonst zu belegen, dass der mailändische Bischof diesen kennt?)

1) Die Formel galt für Norwegen (Erzbistum Bergen) und Island (Bistümer Skálholt und Hólar). Vergl., abgesehen von dem genannten Aufsatz, Maurers Buch: Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergang des Freistaats, 1874. Eine Missionspredigt geschah zuerst im Lande um 980, durch einen „Bischof Fridrekr aus Sachsen“ (S. 71). Manche liessen sich taufen, doch hatte die Mission noch nicht viel Erfolg. Bald nachher aber wurde die Insel durch König Olaf Trygvason von Norwegen (995—1000) für das Christentum gewonnen. Dieser gewaltige König, selbst getauft in England, hatte auch sein eigenes Land gewaltsam christianisiert. Dass das nordische Christentum von der angelsächsischen Kirche aus gepflanzt ist und seine ersten Institutionen erhalten hat, ist auch für die Symbolgeschichte nicht unwichtig. Dass alsbald ein Symbol dorthin vermittelt wurde, ist selbstverständlich. S. für Island in dem genannten Buche von Maurer S. 262—64. In dem Aufsatz teilt er S. 560 „aus dem alten isländischen Homilienbuche“ einen lateinischen Text mit isländischer Übersetzung mit, der rundum T darstellt (Maurer bietet: „inde venturus est judicans viv. et m.“, das ist wohl nur ein Lesefehler!). Die in Stockholm bewahrte Handschrift dieses Homilienbuches ist „um das Jahr 1200“ geschrieben. Leider war mir das ältere Buch von Maurer, „Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum“, 1856, nicht zugänglich. Keine Ausbeute

Vèr skolum trúa á [einn]²⁾ guð föður [almactuan et a] allsvaldenda skapara himins ok jarðar

Vér skolum trúa á várn dróttan Jhesum Christum, einka son hans, er getinn er af krafte heilags anda ok föddr af Maríu mey

píndr undir Pílaz valde, krossfestr, deyðdr ok grafinn

for [steig] níðr til helvitis at leysa þaðán sína vini [alla sína menn]

Þriðja dag eptir er hann var dauðr ok grafinn [„ok graf.“ fehlt zum Teil] reis hann upp af dauda

ok var síðan með laerisveinum sínum 40 daga, frá páskadegi ok til helga Þórsdags [uppstigningardags],

ok steig þá upp til himna, ok þaðan skal hann koma á efsta degi þessa heims at dæma hvern eptir sínum verðleika.

Vèr skolum trúa á helgan anda, at hann er sannr guð sem faðr ok son, ok þær 3. skilníngar er einn guð.

Vèr skolum trúa á þat allt, er trúir öll kristileg þjóð, ok heilagra manna samband, ok heilög kirkja hefir samþykkt áðr³⁾ með úbrigðilegri staðfestu.

Vér skolum trúa, at syndir fyrirlátast með skírn ok idran³⁾, ok skriptagang með holde ok blóde vars dróttens, er í mes-sone helgast, með böenahalde, olmoso-gerdum, með fostom ok ollum öðrum góðum lutum, er menn hugsa, mæla eða gera.³⁾

Vér skolum trúa, at hvers manns líkamr, er í kemr heiminn eða koma kann til dómadags, skal þá upp rísa, ok þaðan af skolo þeir, er illa gerðo í þessom heimi³⁾, hafa endalausán ófagnað

Wir sollen glauben an [einen] Gott Vater [allmächtigen und] allwaltenden Schöpfer Himmels und der Erde.

Wir sollen glauben an unsern Herrn J. Chr., seinen einzigen (od. „eigenen“) Sohn, der gezeugt ist von der Kraft des h. Geistes und geboren von Maria der Jungfrau,

gepeinigt unter der Herrschaft des Pila-tus, gekreuzigt, gestorben und begraben, fuhr [stieg] nieder zur Hölle zu er-lösen von dort seine Freunde [alle seine Mannen],

am dritten Tage nachdem er ge-storben und begraben war, stand er auf vom Tode,

und war dann mit seinen Jüngern 40 Tage, vom Ostertag an und bis zum heiligen Donnerstag [Auffahrtstag],

und stieg da auf zum Himmel, und von dort wird er kommen am letzten Tage dieser Welt zu richten einen jeden nach seinem Verdienst.

Wir sollen glauben an den heiligen Geist, dass er ist wahrer Gott, wie Vater und Sohn, und die drei Personen (eigentl. „Unterscheidungen“) sind ein Gott.

Wir sollen glauben an das alles, was da glauben alle christlichen Völker und worin heiliger Männer Gemeinschaft und die heil. Kirche früher mit unveränderlicher Festsetzung übereingekommen.

Wir sollen glauben, dass die Sün-den vergeben werden mit der Taufe und Reue und mit Beichte und dem Fleisch und Blut unsers Herrn, das in der Messe geheiligt wird, mit Beten, Almosengeben, mit Fasten und allen andern guten Dingen, die Menschen denken, sprechen oder thun.

Wir sollen glauben, dass jedes Men-schen Leib, welcher in die Welt kommt, oder kommen kann bis zum Gericht, alsdann auferstehen wird, und von dann ab sollen die, welche Böses thaten in dieser

für uns gewährt seine Abhandlung „Studien über das sogenannte Christenrecht König Sverrirs“, 1877 (in der Festgabe für L. v. Spengel). Leider hat Maurer den Texten, die ich oben wiedergebe, selbst keine Übersetzung beigelegt; die meinige ist unter philologischer Beihilfe hergestellt.

2) Diese eingeklammerten Worte finden sich nicht in allen Quellen.

3) Auch hier finden sich Varianten, die jedoch auf sich beruhen können, da sie für den Vergleich mit T kein Interesse bieten.

með djöflum í helvíti ok hans englom³⁾,
en þeir er gótt hafa gjört þessa heims
skolo fá ok hafa eilífan fagnað með guði
ok ollum hans helgum mannum í himna
ríki útan enda.

Welt, haben endloses Leid mit dem Teufel
in der Hölle und seinen Engeln, aber die,
welche Gutes gethan haben in dieser
Welt, sollen empfangen und haben ewige
Freude mit Gott und allen seinen heiligen
Mannen im Himmelreich ohne Ende.

Von T fehlt besonders der Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes; der letzte Teil ist auch nur unsicher im einzelnen zu konstatieren.⁴⁾ Weitläufig und mit vieler Gelehrsamkeit bekämpft Maurer S. 565 ff. die Meinung zweier hervorragender norwegischer Geschichtsschreiber, P. A. Munch und R. Keyser, wonach die Formel von dem Kardinal Nikolaus Brekspear, dem späteren Papst Hadrian IV., gelegentlich einer Mission nach dem Norden 1152 eingeführt worden sei; ich gestehe, dass ich nicht völlig überzeugt worden bin, dass die Notiz, auf welche diese beiden Forscher sich stützen, unzuverlässig sei. Darin freilich hat Maurer sicher Recht, dass die Formel nicht das erste Bekenntnis sei, welches überhaupt im Norden zur Geltung gekommen ist.

S. 561 teilt Maurer noch ein Credo mit, das dem „dritten Statut Erzb. Páls, welches den Jahren 1336—46 angehört“, entnommen ist. Es lautet:

J nampne guðz amen.

Weer eghum aller crísnir men at
trua a einn sannan guð föður alzual-
danda scapara himins oc jardar,

oc a hans einka son þen sama guð
varn herra Jhesum Christum sem giætin
var af helghum anda, borin af Mariu
mœy, pindr undir Pylato. Krosfester
oc i iord grafvin. steig niðr till heluitis
en a þríðia deghi stoð han upp af
dauda. var her a iord ríke síðan 40 dagha
till þes er han steig upp till himpna.
sítir a haegri hand alzualldanda guðz.
scall þadan koma at døma lífs oc dauda.

Weer eighum oc at trua a heilaghan
anda, sem er sannir oc hin samma guð
með föður oc syni. oc at ein er heilogh
kirkia sem er sammadir allra cristinna
manna. Weer eighum oc at trua at varer
syndir firirgefuað oss i skirn. oc sua
þaer sem wer gerum síðan ef wer idrumzst
scriptberum oc ifuirbøtum eftir þy sem
lerdir menn visa oss þeir sem þer till
ero skipadir oc vald hafua af heilagri
kirkiu. Weer eighum oc at trua at wer
seculum up standa af dauda huar i þeim

Im Namen Gottes Amen.

Wir haben alle (als) christliche Men-
schen zu glauben an einen wahren Gott
Vater allwaltenden Schöpfer Himmels
und der Erde,

und an seinen einzigen Sohn, den-
selben Gott unsern Herrn J. Chr., der
erzeugt war vom h. Geist, geboren von
Maria der Jungfrau, gepeinigt unter Pi-
latus. Gekreuzigt und in die Erde ge-
graben; stieg nieder zur Hölle, aber am
dritten Tage stand er auf vom Tode;
war hier auf Erden 40 Tage, bis er auf-
stieg zum Himmel; sitzt zur rechten
Hand des allwaltenden Gottes; er wird
von dort kommen zu richten über
Leben und Tod.

Wir haben auch zu glauben an den
h. Geist, der wahrer und derselbe Gott
ist mit Vater und Sohn und dass eine
heilige Kirche ist, die die Gemeinschaft
aller Christen ist. Wir haben auch zu
glauben, dass unsere Sünden uns in der
Taufe vergeben werden, und so auch die-
jenigen, die wir später begehen, wenn
wir bereuen mit Beichte und Busse (Ge-
nugthuung), darnach wie gelehrt Männer
uns zeigen, die dazu verordnet sind und
Gewalt haben von der h. Kirche. Wir

4) Bei Hahn² findet man § 53 ff. mehrere angelsächsische Texte, die auch einzelnes Besondere haben, wiewohl man glauben möchte, dass sie T repräsentieren. Man bringe die Formel aber vor allem in Vergleich mit der „fides catholica“ des Honorius Augustodunensis, die ich S. 183 ff. mittheilte.

sama likama sem nu hefuir han oc taka
verdlaun eftir þy sem wer gerðum her.
godhir men eilifua glædhi i himeriki.
en vandir men eilifuar kualir i heluite.
En huer sem odruiiss truir oc ey heldir
þessa tru sem nu er told firir utan ef (?)
han fer till heluitis kvala.

haben auch zu glauben, dass wir aufer-
stehen werden vom Tode, jeder in dem
nämlichen Leib, den er jetzt hat, und
Vergeltung empfangen nachdem was wir
hier thaten, gute Menschen ewige Freude
im Himmelreich, schlechte Menschen aber
ewige Qualen in der Hölle. Und jeder
der anders glaubt und nicht hält diesen
Glauben, der nun gesagt ist . . . , der
fährt zur Qual der Hölle.

5. Kapitel.

Unbestimmbare Symbole.

Es ist unter den bisher besprochenen Symbolen mehr als eines, welches zeitlich-örtlich nicht oder nur ungefähr zu bestimmen war. Ich erinnere, ganz abgesehen von T, resp. Pseudo-Augustin S. 240—243, an dasjenige in der explanatio symboli, welche Caspari dem Ambrosius vindiziert, ferner dasjenige in der von Bianchini herausgegebenen Enarratio Pseudo-Athanasiana, die jener Theolog dem Vigilus von Thapsus zuschreiben möchte.¹⁾ Auch „Nicetas von Romatiana“ bleibt eine mehr oder weniger rätselhafte Persönlichkeit. Es sind noch einige Schriften oder Formeln im Rückstande, die ich doch vorführen muss.

1. Vorab sei einer „exhortatio ad neophytos de symbolo“ gedacht, die handschriftlich dem Ambrosius beigelegt wird. Sie ist zuerst von Michael Denis in seinem Werke über die theologischen Manuskripte der kaiserlichen Bibliothek zu Wien erwähnt, daraufhin von Caspari, zuerst nach den beiden Wiener Handschriften (II, 134 ff.), dann noch einmal nach einer von ihm entdeckten (Reichenau-Karlsruher) älteren Handschrift, die mancherlei Korrekturen gestattet (Alte etc. Quellen, 187 ff.), ediert. Die Schrift ist offenbar ein sermo in traditione symboli. Das Symbol wird zusammenhängend recitiert, ehe es im einzelnen beleuchtet wird. Über den Text kann also kein Zweifel sein, soweit nicht die verschiedenen Handschriften Differenzen zeigen; das ist nur in untergeordneten Dingen der Fall. Hahn², § 42 bietet den Text nach der

1) Ich wage oben keine Mutmassung über die Herkunft dieser „Enarratio“. Vielleicht darf ich jetzt die anregen, dass wir auch hier eine in das westliche Europa gehörige Schrift vor uns haben. Es ist keinerlei Gewissheit vorhanden, dass das Symbol in derselben „afrikanischen“ Typus trage. Steht der Artikel von der Kirche in ihm nicht am Schlusse, sondern an der Stelle wie in R, so ist der Zusatz „matrem“ in Art. 10 ja sonst absolut nirgends zu beweisen. Allein das bedeutet eben nicht viel. Wenn jemand „communione sanctorum“ hier einzuschalten ein Interesse finden konnte, so ein anderer „matrem“. Dass jener, nicht dieser, Nachfolger gefunden, ist vielleicht ein nur für uns bestehender Schein, hat aber auch als Thatsache genommen nichts Befremdliches. Es giebt gerade unter den westeuropäischen Formeln dafür Analoga. Vergl. etwa den Ausdruck „natus . . . a Maria virg.“ im gallaecischen Symbol.

ersten Casparischen Ausgabe. Derselbe ist mit R identisch unter folgenden Ausnahmen. 1) Art. 1 weist den Zusatz „saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem“ auf, 2) Art. 2 liest nicht Christum Jesum, sondern J. Chr., 3) Art. 3 hat de Spiritu s. *et ex M. virg.*, 4) hinter crucifixus fehlt „est“, 5) Art. 7 hat *Dei patris*²⁾, 6) *inde*, nicht unde, 7) *et sanctam ecclesiam catholicam*.³⁾ Der Codex Augiensis bestätigt diese Abweichungen, nur Art. 3 lautet hier auch ganz wie in R, und in Art. 8 bleibt hier hinter venturus das „est“ ebenso fort, wie in Art. 4. Bemerkenswert ist, dass dieser Codex jedoch durch besondere Punktierung in Art. 2 „unicum“ zu *dominum* zieht! (S. Pseudo-Aug. S. 240.) Die Auslegung bestätigt den vorangestellten Text, so dass die Vermutung, derselbe möchte „eingelegt“ sein, wegfällt.

Die eingehende Abhandlung, mit welcher Caspari die Schrift in II begleitet, ist in vielen Beziehungen ein Muster der ihm eigenen Sorgfalt, Gelehrsamkeit, Findigkeit. Wir haben es in der Schrift und in dem Symbole mit höchst wertvollen Quellen der Symbolgeschichte zu thun.

Die Zeitbestimmung, welche Caspari schliesslich für diesen Sermon findet, kann ich mir nur durchaus aneignen. Derselbe gehört in die Zeit des brennenden arianischen Streites des 4. Jahrhunderts, man kann seine Polemik gegen den Arianismus und nur gegen ihn (der Sabellianismus wird nur gestreift) nicht wohl aus einer Zeit, wo die „katholische“ Kirche sich in politischer Herrschaft Arianern unterthänig sah, verstehen. Aber der Sermon muss auch vor dem Aufkommen des Streites um die Homousie des Geistes, vor dem Auftreten des Macedonius, gehalten sein. Ich kann auch hier Casparis Argumente nur unterstützen. So werden wir etwa auf das Jahrzehnt 350—360 geführt. Dann aber ist der Sermon der älteste seiner Art im Abendlande, den wir kennen, die Formel die am frühesten vollständig für uns fixierte (ausser derjenigen von Rom selbst in der *epistola Marcelli ad Julium*).⁴⁾

Aber wohin gehört diese Rede? Wer hat sie wohl gehalten?

Caspari zählt die in Betracht kommenden Männer, soweit wir überhaupt Namen zu nennen vermögen, ziemlich vollständig auf, S. 176: er nennt Lucifer von Calaris, Eusebius von Vercellae, Hilarius Pictaviensis, Phoebadius, Gregorius von Eliberis in Baetica, Zeno von Verona, Ambrosius, auch die Luciferianer Faustinus⁵⁾ und Hilarius Dia-

2) Die Wiener Codices bieten da, wo dieser Artikel in der Auslegung berührt wird, auch *omnipotentis*. Der Reichenauer lässt das *omnipotentis* fort.

3) Das „et“ wird denselben Zweck haben, den im Aquilejense der zwar nicht sichere, aber doch auch bezeugte Konstruktionswechsel: *Credo in Deo — Christo Jesu — Spiritu sancto — ecclesiam* hat, nämlich die Kirche etc. als Glaubensobjekt in einem anderen Sinne als es die dreieinige Gottheit ist, erkennbar zu machen.

4) Die Katechesen des Cyrill sind im Morgenlande das Gegenstück. Wir wissen nur noch von einer Symbolauslegung aus wesentlich derselben Zeit, nämlich derjenigen des Photin. Rufin gedenkt ihrer (cap. 1); sie ist leider gänzlich verschollen.

5) S. ein auf ihn zurückgeführtes Bekenntnis (welches für unsere Fragen ganz aus dem Spiele bleiben kann) Hahn²⁾, § 131. (Warum hat Hahn das kleine Bekenntnis, welches vielleicht einem anderen Luciferianer, dem Marcellinus,

conus. Er scheidet alle (doch nicht alle gleich sorgtätig und bestimmt) aus, bis auf Lucifer von Calaris. Seine Gründe, sich für den letzteren zu entscheiden sind folgende: 1) die Leidenschaftlichkeit der Polemik, die diesem heftigen Manne genäss sein würde, 2) die Wahrscheinlichkeit, dass das Symbol in dieser Rede einer örtlich der Provinz Afrika nahe- stehenden Gemeinde angehöre; der Zusatz in Art. 1 habe Analogieen nur in den afrikanischen Symbolen; Calaris auf Sardinien scheine dadurch besonders empfohlen, 3) die Benutzung auffallender Composita mit „con“ (coopifex u. a.), die an des Lucifer Vorliebe für solche Composita erinnere.

Caspari selbst erklärt, dass er diesen Argumenten, speziell dem ersten und dritten „nur geringe Beweiskraft“ zuschreibe. Das ist auch meine Meinung. Die Composita, um welche es sich handelt — es sind nur drei: coopifex, coomnipotens, coaeternus —, treten als Prädikate des Sohnes im Verhältnisse zu Gott dem Vater auf. Als solche sind sie in der antiarianischen Litteratur so überaus häufig, haben so viele Analogien, dass auf sie gewiss absolut nichts zu bauen ist.⁶⁾ — Etwas anderes wäre es, wenn wirklich der Stil des Sermons demjenigen des Lucifer entspräche. Man müsste mehr verlangen als die gleiche „Leidenschaftlichkeit“. Caspari ist hier etwas eilig; die Prüfung hätte vollständiger ausfallen können. Krüger in einem Anhang zu seiner Schrift „Lucifer Bischof von Calaris etc.“ (1886), S. 118 ff. behandelt eingehend die Frage, ob Caspari mit seiner Hypothese hinsichtlich unserer „exhortatio“ wohl Recht haben möchte, und kommt zu dem decidierten Resultate, diese Hypothese sei ausgeschlossen. Ich finde Krügers Argumente einleuchtend und kann auch nichts hinzufügen.

Krüger trägt seinerseits bei dieser Gelegenheit eine andere Hypothese vor: Eusebius Vercellensis soll der Verfasser sein. Er adoptiert Casparis allgemeine Erwägungen über die Entstehungszeit der Rede. Indem er dann von dem Grundsatz ausgeht, man dürfe nicht eher darauf verzichten, einen Autor für dieselbe aufzustellen, als keiner der uns bekannten Namen denselben verraten könne, so neigt er sich zu jenem Eusebius, einestheils weil nichts Ernstliches im Wege stehe, andernteils weil er in einer Homilie des Maximus von Turin, die zu Ehren des Eusebius gehalten ist, positive Indizien zu finden meint, dass Maximus unseren Sermon benutze, also wohl für ein Erzeugnis des von ihm gefeierten Mannes halte. Ich will dem ersteren Argumente nicht allzu bestimmt widersprechen. Eusebius war einer der festesten, auch furchtlosesten Bekämpfer des Arianismus auch in seinen subtilen Formen.

gehört, Leo M., opp. ed. Ball. III, 277; vergl. Quesnell, diss. XIV, cap. 5, ib. 916; nicht mitgeteilt? Über beide Formeln s. auch Caspari, Anecdota, pag. XXIII, Anm. 4 u. S. 308, Anm. 5.)

6) Von einem näheren kirchlichen Verhältnis zwischen Sardinien und Afrika weiss man im vierten Jahrhundert nichts. Man kann es natürlich glaubhaft finden, dass auch ehe durch die Vandalen eine sardinische Provinz der afrikanischen Kirche hinzugefügt wurde, zwischen jener Insel und dem nahegelegenen Festlande sich eine gewisse Intimität und dadurch bedingt etwa ein Austausch kirchlicher Formeln gebildet hatte. Aber zu urgieren ist die Mutmassung nicht.

Hieronymus de vir. ill. XCVI weiss zwar nur von einer Übersetzung des Psalmenkommentars des Eusebius von Caesarea, die er gefertigt. Allein Hieronymus gesteht vielfach, dass seine Belesenheit mit Bezug auf die Autoren, die er berührt, eine begrenzte sei. Von Photinus z. B. weiss er auch nicht, erwähnt es wenigstens nicht, cap. CVII, dass er eine Symbolauslegung verfasst hat. Krügers Reflexionen über die Möglichkeit, dass in Vercellae ein Symbol, wie das in unserem Sermon gegolten habe, mögen auf sich beruhen; sie gründen sich auf kein ganz ausreichendes Material. Ich selbst will die „Möglichkeit“ nicht leugnen. Hat man in Aquileja dem Art. 1 einen Zusatz hingefügt, warum sollte das in Vercellae nicht vielleicht auch geschehen sein, wenn es auch ein ganz anderer, wie dort, war. Sofern derselbe an die afrikanischen Symbole erinnert, so ist es nicht ganz zu verachten, dass Eusebius aus Sardinien stammte. Krüger will von diesem Gesichtspunkte keinen Gebrauch machen. Es sei eine „stark legendenhafte Überlieferung“, dass Eusebius in Sardinien geboren wurde, dann nach Rom und zuletzt nach Vercellae kam. Aber wieso? Hieronymus berichtet das doch bereits ausdrücklich. Allein von der abstrakten Möglichkeit, dass Euseb unseren Sermon verfasst habe, bis zur Glaubhaftigkeit dieser Hypothese ist noch ein sehr weiter Schritt. Und was Krüger aus Maximus anführt, hat m. E. auch nicht das Allergeringste zu bedeuten. Es handelt sich um homilia 77 desselben (Migne, LVII, 415 ff.). Es sind in der Tat Parallelen zwischen dieser Rede und der exhortatio vorhanden. Aber alle diese Parallelen sind nicht exklusiv. Zu dem Herrenworte, von dem Maximus ausgeht und welches auch Eusebius zuerst geltend macht, ist schon von Caspari als Parallele eine interessante, gerade auch die Argumentation als solche ebenso enthaltende Ausführung des Ambrosius nachgewiesen (S. 135, Anm. 41). Ein andermal hat Caspari ja auch den Eusebius selbst citiert als Zeugen einer ganz ähnlichen Christologie, wie unser Sermon sie enthält. Aber doch eben nicht nur ihn, sondern auch Hilarius von Poitiers (S. 167, Anm. 142). Man kann ferner den Phoebadius hier und an anderen Stellen, die Krüger beschäftigen, namhaft machen. Wenn Krüger es schon auffällig findet, dass Maximus überhaupt dem Eusebius zu Ehren wider die Arianer streitet, so kann ich das nicht ganz verstehen.⁷⁾

Ich gebe dem Gedanken, dass unter den uns bekannten Namen aus der Mitte des 4. Jahrhunderts Umschau gehalten werden dürfe, um den

7) Nebenbei sei die Stelle hier notiert, wo Eusebius offenbar das Taufbekenntnis anklingen lässt. Vergl. den Brief, welchen er „fratribus Vercellensibus, Novariensibus, Hipporegiensibus necnon etiam Dertonensibus“ schrieb (Epist. II, 5; Gallandi bibl. V, 79): Novit hoc omnipotens Deus et ejus unigenitus inenarrabiliter de ipso natus filius qui salutis nostrae causa Deus sempiternae virtutis hominem perfectum induit, pati voluit, morte triumphata tertio die resurrexit, ad dexteram patris sedet, venturus judicare vivos et mortuos, novit et spiritus sanctus, testis est ecclesia catholica quae sic confitetur Caspari gedenkt S. 180, Anm. 158 auch einer dem Eusebius zugeschriebenen „confessio de trinitate“. Hahn² § 111 giebt dieselbe als „Glaubensbekenntnis des 11. Konzils zu Toledo im Jahre 675“.

Autor unseres Sermons auszumitteln, mehr Recht, als man in abstracto thunlich finden dürfte, weil es sich um ein schriftstellerisches Erzeugnis der Kirche des Abendlandes handelt. Das Abendland hat nach Tertullian und Cyprian bis auf Ambrosius, Hieronymus, Augustinus nicht gerade eine lebhaft litterarische Produktion aufzuweisen. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass wir die meisten, wenn nicht alle Namen derer, die in diesen anderthalbhundert Jahren hier geschriftstellert haben, kennen oder zu erschliessen vermögen.⁸⁾ Handelte es sich um ein morgenländisches Dokument, so würde ich erheblich reservierter sein. So will auch ich einen Vorschlag riskieren. Ich denke an Gregor von Eliberis.⁹⁾ Derselbe war „Luciferianer“, aber „schismatisch“ ist er doch erst in einer Zeit gewesen, die hinter derjenigen liegt, in welche die exhortatio gehört. Er ist ein ebenso energischer, standhafter Gegner der Arianer gewesen, wie Eusebius von Vercellae, s. des letzteren Brief an ihn (Epist. III, Gallandi I. c. 80). Von ihm berichtet Hieronymus, er habe usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus verfasst, „et de fide elegantem librum“. Unter der letzteren Bezeichnung könnte unsere Rede gemeint sein. Dass dieselbe als „elegant liber“ gelten könne, hat noch jeder bestätigt, der sie gelesen. Das „de fide“ braucht nicht gerade der Titel zu sein. Ist er es, so kann er dieselbe Bedeutung wie „de symbolo“ haben. Soweit der Gesichtspunkt zu Recht besteht, dass wir die abendländischen Schriftsteller des 4. Jahrhunderts kennen, empfiehlt sich Gregor von Eliberis um der Notiz des Hieronymus willen wohl immerhin am ehesten. Der Titel, den unsere Schrift in den Handschriften trägt, ist gänzlich ohne Garantie. Das „ad neophytos“ ist geradezu falsch. Nicht Neugetaufte, sondern solche, denen die Taufe bevorsteht, sind diejenigen, welchen die Rede gilt. Eine „exhortatio“ kann sie wohl genannt werden. Aber der ganze Titel (der Name des „Ambrosius“ braucht niemanden zu schrecken) scheint mittelalterlich zu sein. Ambrosius kann füglich um der allgemein-theologischen Signatur des Sermons willen nicht der Autor sein; nach Augustin zu schliessen, hat das Symbol von Mailand auch in Art. 1 keinen Zusatz zu R gehabt. An Hilarius von Poitiers oder Phoebadius zu denken, ist durch nichts speziell nahe gelegt. Gegen ersteren spricht auch der Stil. Gegen beide

8) Man denke freilich an die pseudo-cyprianischen Traktate, die schwerlich alle ihrem wirklichen Autor zu restituieren sein werden. An ihnen scheint deutlich, dass Autornamen für uns verloren gegangen sind. Doch ist nur erst der „adversus aleatores“ genau untersucht, und die Resultate hier, so divergierend sie noch sind, laden immerhin eher zu hoffender weiterer Forschung ein, als dass sie abschrecken: auch Miodonski (Anonymus adv. aleatores 1889) wagt doch zuletzt einen Namensvorschlag. Wenn man ansieht, dass Hieronymus (und Gennadius) z. B. einen Zeno von Verona oder einen Philaster von Brixia nicht nennt, Gennadius den Vitricius von Rotomagus und den Gaudentius Brixienensis (die c. 400 geblüht haben) nicht, so macht einen das doch nur gegenüber der Sorgfalt dieser beiden skeptisch, und diese Zweifel sind auch sonst zu begründen. Allein man ist auch ohne die *catalogi virorum illustrium* nicht hilflos, wenn es gilt, einen Anonymus auf seine Persönlichkeit zu examinieren.

9) S. über ihn Krüger, a. a. O. S. 76 ff.

mehr oder weniger der Wortlaut von Art. 1 des Symbols. Gerade er empfiehlt es aber wieder, wenn Lucifer von Calaris ausgeschlossen ist, an Gregor von Eliberis in Baetica (jetzt Granada) zu denken.¹⁰⁾ Die Provinz Baetica (s. über sie Marquardt, röm. Staatsverwaltung I², 256) liegt eben auch Afrika so nahe, dass Einflüsse von dorthin glaubhaft gefunden werden können. — Vielleicht ist einmal von einer Erwägung der biblischen Citate aus irgendeine Hypothese zu unterstützen. Caspari hat konstatiert, was ja auch eventuell selbstverständlich gefunden werden muss, dass die Vulgata nicht benutzt ist. Wenn es einmal gelingen sollte, die Reste älterer Übersetzungen lokal zu differenzieren, so wäre das der Boden, auf welchem man versuchen könnte, weiter zu kommen.

2. Im 2. Bande der Quellen ediert Caspari „zwei Chrysostomus beigelegte Homilien über das Symbol“ (S. 225 ff.), die älteren Forschern, wie Pearson, bereits bekannt gewesen, dann vollständig wieder vergessen worden sind. Dass diese Homilien lateinischen Ursprungs sind, bedarf keiner speziellen Begründung.¹¹⁾

Hahn² § 43 giebt den Text, den Caspari aus ihnen gewinnt. Ich kann wiederholentlich nicht zustimmen. Im ganzen steht der Text R überaus nahe. Ein sicherer Zusatz ist nur „vitam aeternam“. Diskutierbar ist, ob „descendit ad infernum“ zu dem Texte gehöre. Caspari konstruiert nun den Eingang des christologischen Passus wie folgt: „Et in unicum filium ejus, dominum nostrum J. Christum, qui, natus de spiritu sancto et Maria virgine, crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus“. Gesetzt, dass diese Konstruktion notwendig wäre, so würde ich glauben, dass Art. 3 und 4 von R zu einem Artikel zusammengezogen wären, um „vitam aeternam“ oder vielleicht „descendit ad infernum“ so einschalten zu können, dass die Zwölfzahl der Artikel doch deutlich bliebe. Allein ich kann mich keineswegs überzeugen, dass Casparis Ansatz der richtige sei. Es ist nicht sicher zu sagen, wie Art. 3 und 4 von R in diesem Symbole konstruiert gewesen. Casparis Annahme wird jedenfalls durch nichts erzwungen. Ganz ebenso möglich ist, dass das Symbol lediglich wie R lautete. Die Form, die Caspari für

10) Warum an einen der oben genannten anderen Luciferianer nicht zu denken ist, hat Caspari ausreichend gezeigt. Auf Zeno von Verona zu mutmassen, von dem Sermone in reichlicher Anzahl vorliegen, oder auf Philaster, ist man auch durch nichts aufgefordert. Doch könnte zumal ersteres genauer geprüft werden. An Victorinus Rhetor ist nach Hieronymus cap. CI auch nicht zu denken, schon weil er (aus Afrika stammend) erst in hohem Alter Christ wurde (was freilich nicht hinderte, dass er noch ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller wurde) und zwar in Rom (s. Augustini confess. VIII, 2), also wohl R auslegen würde: allein auch ein sermo in traditione symboli ist ihm nicht zuzutragen, da er, soviel man weiss, nicht mehr Kleriker geworden ist: um das Symbol „tradieren“ zu können, hätte er mindestens Presbyter sein müssen.

11) Es wäre nicht an und für sich auffällig, Homilien des Chrysostomus in lateinischer Form zu treffen. Durch Annianus (dessen Hieronymus in einem Briefe ad Alypium et Augustinum Erwähnung thut, epist. 143, ed. Vallarsi, ed. altera, I, 167) wurden viele Homilien desselben ins Lateinische übertragen; Gieseler, Kirchengesch. I, 2, S. 125, Anm. 37.

die Personbezeichnung Christi, Art. 2, annimmt, ist wohl kaum zu beanstanden. Nach seiner Meinung ist sie nicht nur hier, sondern auch bei Faustus von Reji bezeugt.¹²⁾ Ich habe oben meine Gründe vorgebracht, warum ich sie an dieser Stelle keineswegs verbürgt finde. Aber die Gründe, die mir dort Zweifel erweckten, fehlen hier. Dahingegen beanstande ich wieder das „descendit ad infernum“. Die erste Homilie berührt den descensus überhaupt nicht und schliesst „tertia die a mortuis resurrexit“ direkt an „sepultus“ an. In der zweiten findet sich jenes Stück, allein so, dass man denken kann, es reproduciere nur das „sepultus“ unter dem Gesichtspunkte, dass gesagt werden solle, was das „sepultus“ bedeute. Die Voranstellung von „a mortuis“ vor „resurrexit“ dürfte für gesichert zu halten sein. Ebenso die Voranstellung des „virgine“ vor Maria. Das letztere erinnert an die afrikanischen Symbole. Das erstere findet sich wenigstens in den vielleicht das Ortssymbol von Karthago verratenden Sermonen (vgl. S. 139). Caspari sieht sich auch noch durch einen weiteren Umstand an die afrikanische Form des Symbols erinnert. Er macht S. 243, Anm. 98 darauf aufmerksam, dass hom. II die Kirche erst nach der Auferstehung des Fleisches und nach dem ewigen Leben bespricht und der Kirche dabei auch eine Bedeutung gebe, wie sie das afrikanische „per sanctam ecclesiam“ ausdrücke. Allein hier hat Caspari nicht genügend die Anlage dieser Homilie beachtet. Dieselbe behandelt nämlich die Artikel vom Vater, Sohn und Geiste nach dem Schema fides, spes, caritas. Der Geist „caritate coniungitur“. Sofort fällt dem Verfasser ein, dass die „dona“, auf welche er nach Art. 9 noch zu sprechen kommt, auch nach jenem Schema zu verteilen sind: „Ecce videte alia tria: in carnis resurrectione *fides*, in vita aeterna *spes*, in sancta ecclesia *caritas*“. Die Gruppierung ist aber aus der ersten Verwendung jenes Schemas erst ganz verständlich. Der Vater ist nach dem Verfasser als die Macht das spezifische Objekt der fides. Der Sohn ist das Fundament der Hoffnung auf die vita aeterna. Wo ist noch das Objekt für die caritas, die der Geist gewährt, als in der ecclesia? Wollte der Verfasser abermals das Schema von Glaube, Hoffnung, Liebe verwenden, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die ecclesia zuletzt zu bringen. Es hängt mit jenem Schema zusammen, dass die remissio peccatorum nicht eigens behandelt wird. Caspari bezweifelt nicht, dass dieses Glied im Symbole selbst vorhanden gewesen. Ich finde, dass es in hom. I auch ganz gerade so deutlich vorkommt, wie „carnis resurr.“ und „vit. aet.“, wenn es dort von der Kirche heisst: „ipsa est quae dimittit peccata . . . promittit carnis resurrectionem, promittit vitam aeternam“. Die hier auftretende Vorstellung von der Bedeutung der Kirche hat wohl auch die in hom. II im weiteren Verlaufe auftretende Wendung, dass

12) D. h. die allgemeine Ordnung der Elemente dieses Artikels hat vielleicht bei Faustus ein Gegenstück. Nicht zu belegen ist bei Faustus das „unicum“. In obigem Texte ist noch besonders auffallend die Stellung auch dieses Elements. Nur Rufin citiert Art. 2 des Aquilejense so, dass man glauben kann, auch dieses Symbol habe „unicum“ vor „filium“ gehabt. Die Homilien citieren beide gleich, die erste mit der solennen Wendung: Sequitur dicens: Et in unicum filium ejus dominum nostrum Jesum Christum.

die Menschen *per s. ecclesiam pervenientes* zur *resurrectio* und *vita aeterna* gelangten, bedingt.

Caspari stellt (in Anm. 89) fest, dass der Verfasser die Schriften des Augustin kennt. Er will ihn nach 450 und wohl vor 550 setzen. Ich habe dazu nichts zu bemerken. Eine Mutmassung hinsichtlich seiner Persönlichkeit ist nicht möglich. Caspari denkt daran, dass er in Afrika gelebt habe, vielleicht ohne Afrikaner zu sein, dass er also etwa wie Augustin zwar nicht das afrikanische Symbol behandle, aber dasselbe kenne und gelegentlich benutze. Ich glaube gezeigt zu haben, dass die Anhalte für diesen Gedanken, die Caspari geltend macht, zu schwach sind, um ihm ernstlich Raum zu gewähren. Am ehesten ist der Verfasser wohl in Italien zu suchen.¹³⁾

3. Noch eine ganze Reihe weiterer Texte sind durch Casparis Bemühungen bekannt geworden.¹⁴⁾ Ich notiere dieselben hier nur noch in der Kürze.

a) Unter dem Titel „Eine Auslegung des *Symbolum apostolicum* aus dem früheren Mittelalter aus einer Handschrift der kaiserlichen Hofbibliothek zu Wien“ hat Caspari, *Alte etc. Quellen*, 282 ff. aus einem „*ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus*“ dasjenige Stück herausgegeben, welches wohl das nächste Interesse für uns hat. Es ist

13) Um hier noch eine italische Formel, die zu berühren bislang kein Anlass gegeben war und die auch an und für sich wenig für uns bedeutet, zu nennen, so verweise ich auf Hahn³ § 135 „Das Glaubensbekenntnis des Julianus von Eclanum“. (Nach Wiggers, *Darstellung des Augustinismus I*, 52 ist die Formel ein Bekenntnis mehrerer pelagianischer Bischöfe in der Diözese von Aquileja. W. stützt sich auf de Rubeis, *tractatus de pecc. orig.*, cap. XI, Venet. 1757, eine Schrift, die mir nicht zugänglich gewesen.) Diese Formel legt durchweg das Bekenntnis des Pelagius (oben S. 188, Anm. 6) zum Grunde, steht stellenweise R aber noch näher, als dieses; (an das Aquilejense Rufini erinnert nichts!).

14) Wie es scheint, hat Caspari noch immer nicht alle von ihm gefundenen Texte ediert. „*Alte etc. Quellen*“, 186, Anm. 1 bemerkt er, dass Cod. Augiensis XVIII. in Karlsruhe, dem er die „*exhort. s. Ambrosii*“ entnimmt, eine „reiche Sammlung von Symbolen, Auslegungen des Taufsymbols und Traktaten de fide et trinitate“ enthalte. Ich sehe nicht, wie weit er von derselben bereits Gebrauch gemacht hat, resp. dass er irgendwo mitgeteilt habe, wie weit es sich darin um neue oder bereits bekannte und benutzte, hier eben nur in einer weiteren Handschrift gegebene Dokumente handle. Erst in den „*Anecdota*“ schlägt Caspari das erfreuliche Verfahren ein, den ganzen Inhalt der von ihm benutzten Handschriften, sofern derselbe irgendwie zur Symbolgeschichte in Beziehung steht, mitzuteilen. — In dem Aufsatz „Ein *Miscellancodex* des neunten Jahrhunderts“ von W. Hauthaler (*Centralblatt f. Bibliothekswesen X*, 1893, S. 71 ff.) kommt eine Symbolauslegung zur Sprache, die leider nur sehr unvollständig zu entziffern ist. Erkennbar sind vom Symbol bloss die Worte: „*judicare vivos et mortuos. Credo spiritum sanctum, ecclesiam (catholicam?), remissionem peccatorum, . . . resurrectionem, vitam aeternam*“. Dem Verfasser des Aufsatzes ist entgangen, dass die Symbolauslegung, die er vor sich hat, vollständig vorliegt in einem von J. L. Jacobi benutzten Münchener Codex, s. oben S. 182. (Die Münchener Handschrift ist der *Pergamentcodex* 19417, früher in Tegernsee Nr. 1417, auch „nach den Schriftzügen zu urteilen“ aus dem 9. Jahrhundert; die von Hauthaler besprochene ruht jetzt im *Museum Carolino-Augustaeum* zu Salzburg.)

doch schade, dass er nicht den ganzen „ordo“ mittheilt. Die Andeutungen, die er über den weiteren Inhalt desselben macht, erwecken allerhand Fragen. Ich bin an die von Odilbert von Mailand dem Kaiser überreichte Schrift, die Mabillon leider der vollständigen Herausgabe nicht wert erachtet (s. S. 177), erinnert worden, wiewohl dieser „ordo“ damit doch anscheinend sicher nicht zu identifizieren ist. Aber die Schrift hat nach Caspari selbst „einige Ähnlichkeit (mit der Schrift des Ildefonsus von Toledo) und mit einer Reihe von Schriften über die Taufe, die durch . . . Karl den Grossen hervorgerufen wurden.“¹⁵⁾ Caspari will sie freilich mit keiner von diesen gleichsetzen, und ich bin nicht in der Lage, seine Auffassung zu kontrollieren. Er bemerkt ausdrücklich, dass die *expositio symboli* „ohne Zweifel“ von dem Verfasser des ganzen *ordo* herühre. Aber wenn er das Ganze um deswillen, dass auch schon Sentenzen des Alcuin mitgeteilt sind, in die „zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts oder die erste des zehnten“ rückt, so ist der Grund nicht einleuchtend, da Alcuin 804, also doch vor der Aktion des Kaisers, starb und immerhin eine solche Autorität war, dass er schon sehr bald als „testis“ angerufen werden konnte. Das Symbol, welches in der *expositio* zu Tage tritt, ist durchweg gleichlautend mit T; bedeutsam ist, dass Art. 1 die Worte „*creatorem coeli et terrae*“ nicht enthält. Das erinnert an das Symbol des Caesarius von Arles. Ob nicht die ganze Schrift als die (sonst vermisste) Antwort des Johannes von Arles an den Kaiser angesehen werden könnte? Inhaltlich begegnet sich die *expositio* zum Teil mit Leidrad von Lyon und Amalar von Trier. Doch bedeutet das nicht irgendwelche direkte Beziehung. Vielmehr stösst man hier allerwärts auf Benutzung Augustins. Das hat Caspari dargethan. Übrigens ist der Codex kein anderer als der, aus welchem Denis die „Fragmente“ des Nicetas entnahm; diese sind in dem „ordo“ mit anderen patristischen Excerpten zusammengestellt. Die „*expositio*“ ist vielleicht gedacht als ein Mustersermon.

b) „*Expositio beati Augustini super symbolum*“; Caspari, *Anecdota* Nr. XI, S. 290 ff., s. Praef. pag. XVII—XVIII. Das Symbol ist fast identisch mit T, doch fehlt „*communione sanctorum*“ (vermutlich). Caspari will diesen Sermon in das 6. oder spätestens in das 7. Jahrhundert setzen. Ich könnte mir sogar vorstellen, dass er älter wäre. Denn dass die Einleitung die gleiche ist, wie in Ps.-August. S. 242 ist kaum ein Gegengrund.¹⁶⁾ Er könnte, wenn man sein Verhältniss zu S. 242 als

15) Es ist bei dieser Gelegenheit, wo Caspari die Fundstellen jener Schriften gesammelt mittheilt.

16) Es ist jetzt für drei einzelne Partien des S. 242 eine wörtliche Parallele nachzuweisen, 1) die von den Benediktinern nachgewiesene aus dem echt augustini- schen S. 212: hier ist S. 242 die Kopie; 2) die von mir oben, S. 193, Anm. 8, nachgewiesene aus dem *Sacramentarium Gallic.*: hier hat es starken Anschein, als ob S. 242 der entlehrende Theil sei, um so mehr, als er mit den Worten des *Sacr.*'s auch noch eine Reminiscenz an S. 241 verbindet; 3) die in dem oben besprochenen Sermon: ich sehe nicht ein, dass S. 242 hier das Original sein müsste. Es passt, wie ich oben S. 192 schon bemerkte, der Schluss der Einleitung nicht recht dazu, dass in S. 242 alsbald das ganze Symbol recitiert wird, man erwartet

das der Abhängigkeit verstehen will, auch erheblich jünger sein, als Caspari annehmen möchte. Denn Casparis Meinung, dass wir von der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts ab keine freien Sermonen über das Symbol mehr zu erwarten hätten (er will den Sermon auch nur unter dem Gesichtspunkte vielleicht dem 7. Jahrhundert zuweisen, dass er abgefasst worden, „um als stehende liturgisch-formulierte Rede bei der *traditio symboli* zu dienen“), vermag ich mir nicht ganz anzueignen. Man denke z. B. an Eligius Noviomensis, der offenbar auch noch „freie“ (wenn auch von Caesarius vielleicht zum Teil entlehnte) Predigten in traditione symb. gehalten hat. Das „freie“ Predigen hat nie die Benutzung fremder Predigten ausgeschlossen und ganz hat jene Art des Predigens nie cessiert. Hat Caspari mit Bezug auf die unter a) besprochene *expositio* Recht, dass sie vom Verfasser des „ordo“ selbst entworfen sei, so wäre das ja ein Beweis, dass auch im 9. Jahrhundert „freie“ Symbolpredigten entstanden. Ich hätte nichts einzuwenden, wenn jemand auch die gegenwärtig in Frage stehende *expositio* dem 9. (oder selbst 10.) Jahrhundert zuwiese. (Caspari hat sie nicht handschriftlich, sondern nur in Inkunabeln entdeckt.)

c) Zu erwähnen sind schliesslich eine Reihe Formeln, die als Einlagen in alten Texten und zum Teil an Stelle älterer Formeln, die dem Abschreiber nicht mehr korrekt vorkamen, sich finden. Einen besonders deutlichen Fall rücken zwei Codices der „*explanatio symboli ad initiandos*“, die oben S. 84 ff. besprochen, vor Augen, nämlich Cod. Lambac. und Cod. San Gall. (eine Nebeneinanderstellung der verschiedenen Texte resp. Textandeutungen in der *explanatio* s. Caspari, *Alte etc. Quellen*, 201, Anm. 9). Es kann wohl sein, dass besonders Cod. Lamb. einen irgendwo wirklich einmal gültig gewesenen Text verrät. S. denselben Hahn², § 44. Er hat alle grösseren Zusätze von T, mit Ausnahme von „*creat. c. et terr.*“ und „*descendit ad inf.*“; in Art. 7 hat er nur „*sedet ad dext. Dei Patris*“, in Art. 10 kein „*catholicam*“, in Art. 8 die Form „*inde venturus iudicaturus de vivis et mortuis*“. — In einem Pariser Codex (Nationalbibl. Cod. lat. 13208, saec. IX) zu der Auslegung des Symbols durch Fulgentius von Ruspe — es ist eine freie Bearbeitung des 10. Buches des Fulgentius gegen Fabianus — ist dem Fulgentius ein Symbol untergelegt, welches T, beziehentl. R, sehr viel näher steht, als das wirkliche Symbol des Fulgentius; s. den Text bei Caspari, *Alte etc. Quellen*, Nachtrag S. 317.¹⁷⁾ — Nicht immer kann man glauben,

nur die Anfangsworte. So aber verfährt der Sermon, den Caspari mitteilt! Anderseits ist S. 242 freilich auch ohne Anstand, sobald man das vorangestellte Symbol, sowie die mit *Sacr. Gallic.* (und S. 241) übereinstimmenden Sätze ausschaltet. Da er inhaltlich überall sich mit Sermonen des Faustus berührt, so behält er den Charakter einer Kompilation. Aber er ist nun als solche doch mindestens so alt, als das „*Missale Gallicanum*“ (s. oben S. 192). Caspari behauptet a. a. O. XVIII, Anm. 1, er komme in „ausserordentlich vielen Handschriften“ vor. Sein Interesse für uns ist deshalb nicht sehr gross, weil es nicht eigentlich T ist, was er bespricht. Ich weiss auch nicht, ob er überall da, wo er selbständig auftritt, den Text enthält, den er als „S. 242“ wie eine Einlage darbietet. Dies wäre eventuell wichtig.

17) Wenn Cod. Lamb. uns den oben S. 197 in Erwägung gezogenen Fall

wirkliche „Texte“, d. h. wirklich irgendwo einmal in kirchlichem Brauche gewesene Symbolformen zu treffen. Die Formeln in Cod. Bern. und Codd. Sangall. für die Schrift des Martin von Bracara de correct. rust. halte ich nur für Kontaminationen des wirklichen Symbols der galläcischen Kirche und desjenigen Symbols, welches den Abschreibern geläufig war. (S. darüber oben S. 154.) Die Formeln in den Stücken, die Caspari, „Anecdota“ Nr. IV und V (S. 193 ff.) herausgegeben hat, Stücke, die teils einen freien Auszug aus Martins genannter Schrift darstellen (Codex aus Montpellier saec. X s. XI), teils ein Fragment derselben reproduzieren, (Codex aus Leiden, ursprünglich aus dem schwäbischen Benediktinerkloster Wiblingen), beurteile ich nicht anders.

Anhang.

Giebt es sichere Spuren des Symbols des Victorinus Petabionensis?

Hahn² § 12 ist eine „regula fidei“ abgedruckt, die dem Victorinus von Petabio (in Pannonia superior; s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltg. I², 294 — heute Pettau in Steiermark) zugeschrieben wird. Hahn hat sie entnommen aus den, wie er sagt, „ohne hinreichenden Grund von einigen ihm abgesprochenen, jedenfalls sehr alten“ Scholiis in Apocalypsin, die man unter dem Namen jenes Victorinus in Gallandi Bibl. IV trifft; s. zu Apoc. XI, 1; pag. 59. Ich machte oben S. 188, Anm. 6 auf die Verwandtschaft zwischen dieser Formel und einer dem Patricius zugeschriebenen aufmerksam; es ist auffällig, dass sie noch nirgends notiert worden. Zum Beweise seien beide Formeln nebeneinander gestellt (vergl. für Patricius: Haddan and Stubbs, Councils etc. relat. to Great Britain and Ireland II, 2 (1878), 297; hier die Varianten):

Patricius:	Victorinus:
Non est alius deus nec unquam fuit nec erit post hunc praeter deum patrem ingenitum sine principio, a quo est omne principium, <i>omnia tenentem</i> , (sicut dici- mus), et hujus filium Jesum Christum, quem, cum patre scilicet, fuisse semper testamur, ante originem saeculi spiritualiter apud patrem inenarabi- liter genitum ante omne principium <i>et per ipsum facta sunt visibilia et in- visibilia,</i> hominem factum	(Mensuram . . templi . . .) patrem confiteri <i>omnipotentem</i> (esse dicimus), et hujus filium Christum ante originem saeculi apud patrem genitum hominem factum in anima vera et carne utraque miseria et morte devicta et in coelos cum corpore a patre receptum
et morte devicta in coelos <i>ad patrem</i> receptum. Et dedit illi omnem potestatem super omne nomen coelestium et terrestrium et infernorum, ut omnis lingua con- fiteatur, quia dominus et deus est Jesus Christus, quem credimus, et ex- spectamus adventum ipsius; mox futurus	

vor Augen stellt, wo ein „unbestimmbares“ Symbol in Art. 4 alle vier Stücke von T aufweist, so obiger Cod. Paris. den, wo ein Symbol dieser Art den Zusatz „creatorem coeli et terrae“ hat. Ich erwähne dies nur, um jenen Fall wenigstens an einem Beispiel für die beiden Stücke, auf die es ankommt, zu illustrieren.

judex vivorum et mortuorum, qui reddet unicuique secundum facta sua, et *infudit* in nobis abunde spiritum sanctum donum et pignus immortalitatis, qui facit credentes et obediētes, ut sint filii dei patris et cohaeredes Christi, quem confitemur et adoramus, unum deum in trinitate sacri nominis

effudisse spiritum sanctum donum et pignus immortalitatis: hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc esse manum et verbum patris ex deo, per omnia dominum et *conditorem orbis*.

Patricius hat die viel undeutlichere Konstruktion. Aber es sieht doch nicht so aus, als ob er den „Vict.“ unmittelbar benutze. Freilich bietet „Vict.“ auch kaum ein Exzerpt aus Patr. Am ehesten scheint es, als ob beide von einer gemeinsamen Quelle beeinflusst seien. Ob das etwa der echte Victorinus sein könnte? Hieronymus de vir. inl. LXXIV bemerkt über diesen: „non aequae latine ut graece noverat; unde opera ejus grandia sensibus viliora videntur compositione verborum“. Bei Patr. sieht das „omnia tenentem“ merkwürdig „übersetzt“ aus! Auch ist die compositio verborum wahrlich übel. Ob er vielleicht dem Original näher geblieben, als „Vict.“? Aber warum setze ich voraus, dass letzterer jedenfalls nicht unmittelbar der Bischof von Petabio sei, der, nach der Umgebung zu schliessen, in der er bei Hieronymus genannt wird, unter Diocletian „ad extremum martyrio coronatus est“ und nicht ohne ein gewisses hohes Ansehen gewesen sein muss?

Ich folge dabei dem Aufsätze von J. Haussleiter, D. Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, herausgeg. v. Luthardt VII, 1886, S. 239 ff.). Der genannte Kommentar liegt in doppelter Rezension vor, derjenigen in der Gallandischen Bibliotheca, und einer kürzeren in der Magna Bibliotheca veterum patr. des Marg. de la Bigne. Haussleiter (der von letzterem Werke die erste Ausgabe benutzt, Paris 1575 ff., während mir diejenige zu Köln, 1618 ff. allein zugänglich ist: s. hier tom. III, 136 ff.) meint, es unterliege keinem Zweifel, dass die kürzere Rezension die Grundlage für die längere sei. Auch sie scheint recht mangelhaft ediert zu sein; Haussleiter macht, wo er sie im einzelnen heranzieht, Gebrauch von einer aus Clairvaux stammenden Handschrift zu Troyes aus dem 12. Jahrhundert. Die uns interessierende Stelle findet sich aber in der kürzeren Rezension (a. a. O. pag. 140 A.) so gut, wie in der längeren, auch ohne belangreiche Variante im Ausdruck. Die einzige Besonderheit auch nach der Handschrift von Troyes, Haussleiter S. 252, ist die, dass hinter „omnipotentem“ ein neuer Satz beginnt: *Dicimus et hujus filium* . . . Haussleiter geht nun in seiner Beleuchtung des Kommentars aus von der Vorrede, die er in der kürzeren Form hat und die sich darbietet als verfasst von Hieronymus. Ist diese echt — und H. bezweifelt das nicht —, so stellt dieser Kommentar eine von Hieronymus vorgenommene Bearbeitung desjenigen des Victorinus dar. Im einzelnen ist es sehr schwer zu sagen, was nun dem Hier. und was dem Vict. gehört. H. zieht dabei den Kommentar des Tichonius heran, der in grossen Stücken erhalten ist in der Auslegung der Apokalypse, die den Primasius von Hadrumetum, 6. Jahrhundert, zum Verfasser hat. Primasius kennt den Victorinus nicht. Angesichts aber seines Werkes kann man konstatieren, dass Hieronymus auch den Tichonius benutzt hat, indem er den Victorinus bearbeitete. Er musste bei Tichonius nur den donatistischen Sauerteig ausfegen, dann war dieser Theolog ihm ein willkommenener Helfer bei der Zurechtstutzung des Werkes des Victorinus, welch letzteres noch in grob chiliastischen Vorstellungen sich bewegte. Zuletzt zieht Haussleiter auch noch den Kommentar heran, den Beatus von Libana (derselbe, der mit Etherius von Osma gegen Elipandus von Toledo auftrat) hinterlassen hat (ediert erstmals und gegenwärtig sehr selten noch vorhanden in der Ausgabe von Florez,

Madrid 1770): er findet darin einmal wieder einen starken Rückhalt zur Rekonstruktion des Tichonius-Kommentars, dann aber zugleich Stücke eines späteren Kommentars zur Apokalypse, den Hieronymus (in Übereinstimmung mit einem Versprechen in der Vorrede zu seiner Victorinus-Bearbeitung) hergestellt habe; auch mit Hilfe des letzteren Werkes glaubt H. dem Tichonius- und Victorinus-Kommentar näher kommen zu können. Die oben aus „Victorinus“ ausgehobene Stelle hat bei Beatus keine unmittelbare Parallele; wohl aber glaubt H. eine Beziehung auf sie wahrzunehmen in einer „Summa dicendorum“, die Beatus seinem Werke vorangeschickt hat und die H. als von Hieronymus stammend ansieht. Ich kann hier natürlich nicht in eine Kritik der Haussleiter'schen Konstruktion eintreten. Es kommt mir nur auf die Anspielung auf das Symbol bei „Victorinus“ an. Auch hierüber will ich mich nicht weitläufig verbreiten, da sie inhaltlich nicht belangreich genug ist. Dass es in Pannonien um 300 ein Symbol gegeben hat, ist an und für sich wahrscheinlich. Schlüsse auf seine Gestalt sind leider unter allen Umständen aus „Vict.“ nur in bescheidenem Masse zu ziehen: eigentlich tritt eventuell nur Art. I deutlich hervor und hier wäre der Wortlaut von R klar.

Ich finde nun einigen Grund zu glauben, dass Tichonius bereits den Victorinus benutzt habe. Ist das nicht der Fall, so fällt wenigstens auf die uns angehende Stelle ein Licht derart, dass es mir wahrscheinlicher vorkommt, wir hören hier den Hieronymus reden, als den Victorinus: freilich muss dann erst wieder erwogen werden, was die Parallele bei Patricius bedeutet. Ich deute diese Fragen nur an. Zu Apoc. I, 12 findet sich bei „Vict.“ in beiden Recensionen (s. de la Bigne 136 H, bei Gallandi S. 152) ein Passus (Haussleiter druckt ihn zufällig auch nach der Handschrift von Troyes, S. 242), der an ersterer Stelle lautet: *Quod autem dicit: in medio candelabrorum aureorum ambulans similem filii hominis, similem dicit post mortem devictam cum ascendisset in caelum, adunato et isto corpore cum spiritu et gloriae suae, quam recepit a patre, potestate* (bei Gall., nach dem zusammenhängenden Citat der Apokalypse: *Similem dicit post mortem devictam, cum ascendisset in coelos, adunatam in suo corpore cum spiritu gloriae suae, quam recepit a patre potestatem*). Derjenige, der zu XI, 1 das an das Symbol erinnernde Scholion geschrieben hat, muss identisch sein mit dem, der das zu I, 12 verfasst hat. Primasius nun schreibt (bei Haussleiter S. 242): *Aliter: similem filio hominis dicit cum morte devicta ascendisset in caelum, adunato corpore ecclesiae, quam amplius merito in caelestibus sedere dicit, non jam re, sed adhuc spe*. Der Zusammenhang zwischen Primasius und „Vict.“ ist klar; zugleich ist der Sinn ein ganz anderer, ein solcher, der zu Tichonius sehr wohl passen würde. Hat nun Tich. bereits den Vict. gemodelt. oder Hier. den Tich. benutzt und gemodelt, oder endlich Hier. wiederhergestellt, bez. unter Ablehnung dessen, was Tich. daraus gemacht hatte, stehen gelassen, was Vict. geschrieben? Haussleiters Mitteilungen aus Beatus sind nicht reichhaltig genug, um auszumachen, ob von dort her irgendeine Entscheidung möglich ist.¹⁾ —

Da ich gerade von Haussleiter gesprochen, möchte ich nur kurz noch hinzufügen, dass er in seiner Abhandlung „Die lat. Apokalypse der alten afrik. Kirche“ (Forschgn. z. Gesch. d. neutest. Kanons, herausgeg. von Th. Zahn IV, 1891), S. 27, Anm. 52 Hoffnungen mit Bezug auf Symbolspuren erweckt, die zu hoch steigen, wenn er davon redet, in dem Kommentar zum Hebräerbrief, der dem Remigius von Auxerre (c. 880), wenn nicht dem Remigius von Lyon (—875), gehören möchte, finde man „ein interessantes Glaubensbekenntnis“. Der Text des „Remigius“ geht auch unter dem Namen des Haimo von Halberstadt;

1) Der Kommentar des Primasius findet sich bei Migne, LXVIII. Zu Apoc. XI, 1 (S. 866) hat er nichts, was an „Vict.“ erinnerte!

Haussleiter meint, er sei hier besser; so citiert er Migne Patrol. lat. CXVII 858 bis 59 (er selbst sagt aus Versehen: CXVIII, 859 A.). Es heisst da: Sermonem inchoationis Christi vocat initium fidei, instructionem videlicet de nativitate Christi, de passione, de resurrectione atque ascensione ejus . . . Si tamen ad aetatem intelligibilem pervenit . . . credat dominum Jesum Christum genitum ex Deo Patre ante omnia saecula, natum de Maria virgine in fine temporum pro salute generis humani, sine semine viri; passum, mortuum, resurrexisse tertia die, ascendisse ad caelos, venturum ad judicium ut reddat unicuique secundum opera sua, resurrectionem corporum et immutabilitatem animarum, bonos in gloriam, malos in poenis manere, omnipotentem Deum trinitatem habere in personis, unitatem in substantia . . . Baptizatus vero debet plenius instrui de Divinitate, ut credat Patrem ingenitum Filiumque genitum, Spiritum S. nec genitum nec ingenitum sed ab utroque procedentem. Es ist nicht zu verkennen, dass Remigius nur ganz ungefähre Anspielungen macht. Man sieht sich an Äusserungen der karolingischen Bischöfe erinnert; vergl. oben besonders S. 182 die Andeutung über Stufen des Katechumenen-Unterrichts.

Zweite Abteilung.

Die orientalischen Formeln.

6. Kapitel.

Syro-palästinensische Symbole.

Indem wir uns der Aufgabe zuwenden, die Untersuchung nach dem Archetypus des Taufsymbols an einer Vergleichung der orientalischen Formeln fortzusetzen, gehen wir billig von Casparis Anschauung hinsichtlich der typischen Merkmale dieser letzteren aus. Caspari hat nämlich seine Beobachtungen über den Charakter der orientalischen Formeln zwar nur gelegentlich, aber doch so ausführlich entwickelt, dass man sieht, dieselben sind nicht in der Eile, sondern unter sorgtätigster Erwägung und Vergleichung gewonnen. Er kommt auf die Merkmale der „orientalischen“ Formeln als solcher zu reden in seinem Aufsätze über das Symbol, welches Marcell von Ancyra in seinem Briefe an Julius von Rom als sein Bekenntnis ausspricht. Um sich den Weg zu bahnen zu der Behauptung, dass Marcell eben kein anderes als das römische Symbol bekenne, beweist er zunächst, dass seine Formel unmöglich für ein orientalisches Symbol erachtet werden könne. Zu dem Behufe teilt er mit, was nach seiner Kenntnis der Formeln der Typus der orientalischen Symbole sei (III, 46 ff.). Er statuiert also hier folgende typische Merkmale derselben. In der sachlichen Grundveranlagung haben die orientalischen Symbole Übereinstimmung mit den occidentalischen. In dem Muttersymbole für beide Kirchenhälften handelt es sich um eine Zwillingsausprägung ganz derselben Anschauung von den wesentlichen Objekten des christlichen Glaubens. Aber zweierlei unterscheidet die Symbole hüben und drüben. 1. In der Wortwahl und der grammatischen Konstruktion sind die orientalischen Symbole von Hause her anders nuanciert gewesen als die occidentalischen; 2. das orientalische Symbol hat nicht die Stabilität behauptet wie das occidentalische: es ist in stetiger Fort- und Umbildung begriffen gewesen, freilich so, dass gerade auch in dieser Entwicklung eine Gleichmässigkeit zu beobachten ist und die Einheitlichkeit des Typus sich auch darin bewährt. Caspari geht von der letzteren Eigentümlichkeit aus. „Die alten morgenländischen Taufbekenntnisse enthalten alle ohne Ausnahme antihäretische Zusätze.“ Man findet gewissermassen schichtenweis an- und aufeinander gelagert

die Bezüge auf die aufeinander gefolgtten Häresien, anhebend mit den gnostischen. Ferner haben einzelne Stücke in den orientalischen Symbolen „oft eine mehr oder weniger freie Form, sei es nun, dass diese darin besteht, dass dogmatische Ausdrücke an die Stelle einfacher historischer gesetzt oder auch jene und diese miteinander verbunden sind, oder darin, dass das betreffende Glied etwas breiter ausgedrückt ist, oder endlich darin, dass es einen oder mehrere nichtantihäretische Zusätze erhalten hat“. Wenn das Symbol des Abendlandes z. B. der Geburt Jesu in einfacher historischer Objektivität gedenke, so ersetze das orientalische Symbol das „γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου etc.“ durch ein „σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα“ oder es lasse zwar die Erwähnung des heil. Geistes und der Maria stehen, ziehe sie aber in die dogmatische Terminologie hinein („σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγ. καὶ Μαρίας τῆς παρθ. καὶ ἐνανθρωπήσαντα“). Das orientalische Symbol erwähne vielfach die einzelnen Daten des Lebens Jesu nicht bloss, sondern setze ein ὑπὲρ ἡμῶν hinzu etc. Ferner hat „bisweilen ein Glied eine Art Einleitung bekommen.“ Statt nach der Ausführung der Personprädikate Jesu alsbald mit τὸν γεννηθέντα ἐκ πν. ἁγ. etc. fortzufahren, werde ausgeholt mit einem τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν oder τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα καὶ γεννηθέντα (σαρκωθέντα) etc. „Manchmal sind auch einzelne mitten in einem Artikel stehende Glieder durch das verbum credendi oder durch Verben eingeleitet, die ihren Inhalt als Gegenstand des Bekenntnisses oder der Hoffnung bezeichnen.“ Weiter finden wir oft ganze Glieder, die in den abendländischen Taufbekenntnissen fehlen, z. B. etwa eine Bemerkung über den Erdenwandel Jesu: „καὶ πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ“ u. ä. Umgekehrt fehlen in ihnen oft einzelne Bestandteile eines Gliedes, z. B. das „ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου“ oder dergl., oder sogar ein ganzes Glied, z. B. etwa verschiedene Male das vom Sitzen zur Rechten Gottes. Einzelne Glieder sind aus ihrer Stelle verrückt. Andere sind sonst noch in eigentümlicher Weise modifiziert. „Und infolge von allem diesem tragen die orientalischen Symbole, die einen in höherem, die anderen in geringerem Grade, einen subjektiven, reflexionsmässigen, dogmatischen Charakter, haben sie ein mehr oder minder buntes Aussehen und sind sie mehr oder minder weitläufig, breit und wortreich.“ Die Eigentümlichkeiten der Wortwahl und der grammatischen Konstruktion, wie Caspari sie nennt: „die feineren Züge des morgenländischen Symboltypus“, sind dann noch die folgenden. Sie sind besonders im christologischen Passus bemerklich. „In allen uns erhaltenen morgenländischen Taufsymbolen, mit alleiniger Ausnahme des koptisch-äthiopischen, wird die menschengewordene zweite Person in Gott zuerst nach dem Verhältnisse, worin sie zu dem oder den Bekennenden steht, als „der Herr“, demnächst mit ihrem Person- und Amtsnamen „Jesus Christus“ und zuletzt nach ihrem Verhältnisse zur ersten Person in Gott, Gott dem Vater, als „Gottes eingeborener Sohn“ bezeichnet“ (S. 58). Im Detail sei noch durchgehends zu bemerken, dass die morgenländischen Symbole das „ἡμῶν“ der abendländischen bei „κύριον“ nicht haben. Was das Weitere betrifft, so sei es fast absolute Regel im Morgenlande, dass, wo im Artikel von der Kreuzigung das „ἐπὶ Ποντίου

Πιλᾶτου“ und im Artikel von der Auferstehung das „τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ“ vorkomme, es hinter das Verbum gestellt werde. Wenn die morgenländischen Symbole das Glied von der Himmelfahrt haben, so werde meist das Verbum ἀνέρχεσθαι, samt dem Substantiv ἀνέλευσις, oft auch das Verbum ἀναλαμβάνεσθαι und das Substantiv ἀνάληψις, aber nur sehr selten das Verbum ἀναβαίνειν und das Substantiv ἀνάβασις gebraucht. Die Wiederkunft werde „bald mit καὶ πάλιν ἐρχόμενον oder καὶ ἔξοντα πάλιν oder πάλιν ἐρχόμενον, bald mit καὶ ἐρχόμενον oder καὶ ἐλευσόμενον oder ἐρχόμενόν τε, bald bloss mit ἐρχόμενον, ἐλευσόμενον“ eingeführt. „Nur in einem einzigen Symbole, dem des Basilius des Grossen, beginnt das Schlussglied mit ὅθεν ἔρχεται.“ Zu dem allem trete gegenüber der abendländischen asyndetischen Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder die polysyndetische καὶ . . . καὶ . . . etc.

Ich kann Casparis Beobachtungen als solche nicht bestreiten, aber ich kann mich bei ihnen doch nicht beruhigen; so umständlich sie sind, so beruhen sie doch auf keiner methodisch ausreichenden Untersuchung. Caspari hat nicht versucht, das etwaige Muttersymbol des Orients wörtlich zu rekonstruieren. Es genügt ihm, die unterscheidenden Merkmale, die es gehabt, gegenüber dem abendländischen (d. h. gegenüber von R, denn dieses ist auch ihm das abendländische Grundsymbol), ungefähr festzustellen. Aber seine Methode ist auch hierbei keine ganz exakte oder prinzipielle. Es verdeckt sich für Caspari, dass das besondere Interesse, von welchem aus er in dem genannten Aufsätze an die Untersuchung über den Typus der morgenländischen Symbole herangetreten ist, nicht selbständig genug ist, um diese Untersuchung im vollen notwendigen Umfange zu tragen. Sein Interesse in jenem Aufsätze ist zunächst, das an seinem Orte etwas rätselsafte Symbol des Marcell von Ancyra zu identifizieren. Wenn er sich das Resultat sichert, dieses Symbol sei so wenig in Übereinstimmung mit den orientalischen Symbolen, partizipiere so wenig an den allenthalben hier zu Tage tretenden Eigentümlichkeiten gegenüber von R resp. dessen Derivaten, dass es nicht zu ihnen zu stellen sei, so genügt für ihn dieses negative Resultat. Allein es fragt sich, ob es ausreicht, die bunte Fülle der an dem orientalischen Symbole zu Tage tretenden „Eigentümlichkeiten“ auszubreiten, um daraufhin alsbald von dem „Typus“ zu sprechen. Es gilt hiefür, die Zeugen doch nicht nur zu zählen, sondern auch zu wägen. In dieser Hinsicht lässt Caspari nur einen Gesichtspunkt zu seinem Rechte kommen. Es ist für den Wert einer Wendung in einer Formel offenbar nicht gleichgültig, ob die letztere ein Gemeindesymbol ist, d. h. ein irgendwo wirklich im Brauche stehendes Taufsymbolum, oder ein Privatbekenntnis ad hoc, resp. ein Synodalsymbol. Die beiden letzteren Klassen von Formeln legen ja vielfach Taufbekenntnisse zum Grunde, haben aber dabei eine so grosse Latitüde des Ausdrucks, dass sie als Zeugen für eine „typische“ Eigentümlichkeit der Taufsymbole des Orients nur accessorisch in Betracht kommen können. Umgekehrt ist auch eine Berührung mit dem occidentalischen Typus, der sich etwa hier konstatieren lässt, nur von untergeordnetem Belange, wenn nicht aparte Gründe dafür sprechen, dass hier mehr als individuelles Belieben, d. h. Zufall, waltet.

Caspari nun behält diesen letzteren Gesichtspunkt allerdings im Auge, nämlich um die wenigen Instanzen gegen seinen Ansatz der Eigentümlichkeiten des Orients noch eigens zu diskreditieren. Aber ich meine, dass die verschiedenen Zeugen, wenn wirklich der Charakter „des“ orientalischen Symbols, also die Eigenart des orientalischen Muttersymbols (falls es ein solches giebt) eruiert werden soll, noch unter einem anderen Gesichtspunkte geprüft werden müssen. Die Menge der überlieferten verschiedenartigen Formeln lässt sich in lokale und sachliche Gruppen ordnen. Innerhalb dieser Gruppen lassen sich aber deutlich Stammbäume herstellen. Eine Reihe von Formeln sind nur Derivatformen anderer. Es leuchtet aber ein, dass in allen den Fällen, wo solche Formeln miteinander übereinkommen, für uns nur ein einziger Zeuge gegeben ist. Erst in den Fällen, wo die Derivatformen unter sich und gegenüber der Grundform differieren, kann es in Frage kommen, ob sie etwa selbständigen Zeugenwert für besondere Symbolelemente einer Gegend oder eines Ortes besitzen. Auch dann haben sie nicht ohne weiteres diesen Wert. Denn dann kommt noch der Gesichtspunkt zur Geltung, den Caspari zur Kritik schon verwertet hat. Im grossen und ganzen reduziert sich, soviel ich sehe, das Material für die Feststellung eines „orientalischen Typus“ erheblich. Die Frage nach demselben lässt sich überhaupt erst anknüpfen an diejenigen Formeln, die sich nach Herstellung der Stammbäume als die Familientypen erwiesen haben.¹⁾

1) Sehr wenig oder vielmehr gar nichts Direktes ist von den patristischen Schriftstellern selbst zu entnehmen. Abendländische Theologen bezeugen zum Teil einen Glauben (oder Eindruck), dass R in der ganzen Welt gelte. So Leo d. Gr. in der *Epistola ad Flavianum*. Gegen Eutyches sich wendend meint er: *quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis corde non capitur. Nesciens igitur quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiae lumen in sanctarum scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu qua fidelium universitas proficitur: Credere se in Deum patrem etc.*, folgt das Citat aus R (Leo macht direkt selbst bemerklich, dass er wörtlich citiert). Aus Rufin erfährt man nichts, als dass „orientales ecclesiae omnes pene ita tradunt: Credo in uno Deo patre omnipotente. Et rursum in sequenti sermone . . . Et in uno domino nostro Jesu Christo unico filio ejus“. In cap. 18 hebt er hervor, dass wie in ecclesiae romanae symbolo non habetur additum „descendit ad inferna“, so auch „in Orientis ecclesiis“ dieser „sermo“ fehle. In der *Explan. symb. ad init.* (oben S. 84 ff.) lesen wir: *Scio in partibus maxime Orientis, quod ea quae primo tradita sunt a majoribus nostris, dum quasi fraude alii, alii diligentia, fraude haeretici, diligentia catholici; dum ergo illi fraudulenter conantur inrepere, addiderunt quod non opus est; dum isti fraudem praecavere contendunt, fines majorum velut pietate quadam et incuria videntur esse praetergressi.* Was der Redner im Sinne hat, lässt sich nicht feststellen. Die Bischöfe in Ariminum 359 bezeugten: *A symbolo accepto nos recedere non oportere, quod in collatione apud omnes integrum recognovimus.* Von dieser Stelle macht Bäumert, *D. ap. Glaubensbekenntn.*, S. 78, einen excessiven Gebrauch. Er nennt das Dokument einen „Bericht des h. Liberius“, wie er dazu kommt, weiss ich nicht. Es findet sich im *Opus imperf. des Hilarius*, fragm. VII (Bäumert citiert irrtümlich „fragm. XII“; s. opp. Hilarii ed. Maur. II, 684—85). In Ariminum waren bekanntlich nur abendländische

Ich will nun alsbald eine Bemerkung aussprechen, die mich selbst zuerst frappiert hat und deren Berechtigung ich mir nur sehr langsam zugestanden habe. Nämlich die Untersuchung der Stammbäume der verschiedenen Formeln ergab mir, dass wir fast nur für eine Gegend des Orients überhaupt Quellen haben. Bis auf geringe Anhalte für andere haben wir nur syro-palästinensische Formeln zu verzeichnen. Das ergibt sich direkt und indirekt. Letztere Tatsache ist fast noch interessanter, als erstere. Gehen wir den Formeln auf den Grund, so treffen wir palästinensisches Gestein. Das gestattet allerhand Gedanken. Ich werde die in concreto wahrscheinlich zu machende Erklärung in der Sachgeschichte (d. h. im zweiten Bande) vortragen. Zunächst gilt es, nur erst die vorhandenen Quellen für das orientalische Taufsymbol in ihrer eigentümlichen Verzweigung übersichtlich aufzuzeigen. Das geht wieder nicht an, ohne mancherlei penible Detailforschung mit vorzuführen.

A. Das Symbol von Antiochia.

Die Hauptquelle unserer Kenntnis dieses Symbols ist die Schrift des Johannes Cassianus „de incarnatione Christi contra Nestorium libri VII“ (opp. ed. Alard. Gazaeus, Francof. 1722, pag. 679 ss., ed. Petschenig, vol. I. pag. 232 ss., corp. Scriptt. ecclesiast. lat. XVII, Vindob. 1888). Dieselbe ist schon von Usserius herangezogen. Leider haben wir hier nur eine lateinische Übersetzung. Caspari ist es gewesen, der entdeckte, dass in dem Aufsätze des Eusebius von Dorylaeum, welcher sich in den Akten des ephesischen Konzils findet, ein Teil des christologischen Passus des antiochenischen „μύθημα“, noch dazu mit der ausdrücklichen Versicherung, dass wörtlich citiert werde, mitgeteilt ist, wodurch wir, wenn auch nur für eine kurze Partie, in Stand gesetzt sind, die Cassian'sche Übersetzung zu kontrollieren.¹⁾ Eine dritte

Bischöfe anwesend. Mit Bäumers Phantasie, dass „Liberius“ einen „Vergleich angestellt“ und das Symbol „in der ganzen Welt gleichlautend befunden“ habe, ist es nichts!

1) S. Διαμαρτυρία προτεθεισα ἐν δημοσίῳ παρὰ τῶν κληρικῶν Κωνσταντινουπόλεως, Mansi, Nova conciliorum collectio, IV, 1007 ff.; dazu die alte lateinische Übersetzung, V 492 ff. Darüber Caspari „Ein Bruchstück des antioch. Taufbekenntnisses etc.“ I, 73 ff. — Hort, „Two dissertations“, S. 75, Anm. 1 bemerkt, Konstantinopel habe nach aller Wahrscheinlichkeit das Taufsymbol von Antiochia, „its ecclesiastical mother“, adoptiert. Wie Hort zu der Meinung kommt, Konstantinopel sei eine Tochtergemeinde von Antiochien, weiss ich nicht, falls ihm nicht ein Satz in dem oben zur Sprache gebrachten Dokumente im Sinne liegt. Der Verfasser desselben will, indem er die Lehre des Nestorius auf diejenige des Paulus von Samosata zurückführt, offenbar durch die Mitteilung eines Teiles des antiochenischen (für Paulus und Nestorius persönlich verbindlichen) Symbols diese Männer im spezifischen Sinne als „Häretiker“ entlarven. Um aber der etwaigen Ausrede, dass in Konstantinopel doch ein anderes Symbol gelte, zu begegnen, bezeichnet er die „ἐκκλησία Ἀντιοχείων“ als die „ἐξ ἧς καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐπίκλησιν (πίστιν) ἐν πρώτοις ἔχομεν“. Ist „ἐπίκλησιν“ die richtige Lesart (wofür die lateinische Übersetzung spricht), so spielt der Verfasser auf Ag. XI, 26 an. Aber auch wenn man „πίστιν“ bevorzugen will, so besagt der Satz nicht, dass

Quelle zur Kenntnis des Antiochenums gewährt, wie schon Pearson bemerkt, bis auf Heurtley (S. 39) und Caspari (I. 83 ff.) jedoch wieder vergessen war, die vierzigste der von Chrysostomus noch in Antiochien gehaltenen Homilien über den ersten Korintherbrief (Opp. ed. Montfaucon, X, 1, 440—449; Migne Patrol. graec., tom. LXI). Wir erfahren hier aus dem letzten Teile des Symbols, den Cassian, der nur das herausgehoben, was er gegen Nestorius verwenden konnte, übergangen hat, einzelne Stücke, nämlich die Schlussworte.²⁾ Caspari a. a. O., vergl. aber auch Alte etc. Quellen, 137 ff., und Hort, two dissertations, S. 126 ff.³⁾, haben auf Grund dieser Quellen, ersterer nur den vermutlichen wirklichen Wortlaut, letzterer — jedoch leider nur kurz — auch das mutmassliche Zustandekommen des Symbols untersucht. Hort zeigt überzeugend, dass das Symbol in der Form, die vorliegt, im 4. Jahrhundert, wahrscheinlich durch Meletius im ersten Jahrzehnt seines Episkopats in Antiochien (ab 361) geschaffen ist, indem er das alte Taufbekenntnis der Gemeinde nach den Bedürfnissen der neuen nicänischen Orthodoxie, wesentlich durch Einschreibungen, reformierte.⁴⁾ In wörtlicher Rückübersetzung aus Cassians wiederholtem Citate haben der theologische und christologische Teil der Formel gelaute, wie folgt⁵⁾:

Πιστεύω εἰς ἓνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν πατέρα παντοκράτορα, κτιστὴν, (δημιουργόν?) πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων κτισμάτων.

Καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ καὶ τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, ὃς αὐτοῦ γεννηθέντα πρὸ πάντων

man in Konstantinopel das „μᾶθημα“ speziell aus Antiochien bekommen habe, sondern er hebt nur die allgemeine ehrwürdige Stellung von Antiochien als einer der ältesten christlichen Gemeinden, von wo „ἐν πρώτοις“, vor Alters, die Mission ihren Ausgang genommen, hervor. Es wäre ja interessant, wenn Hort Recht hätte, allein er giebt überhaupt keine Begründung an.

2) S. alle drei Texte Hahn²⁾, § 63.

3) Diese Schrift von Hort (1876) handelt I on „μονογενὴς θεός“ in scripture and tradition, II on the „Constantinopolitan“ Creed and other eastern creeds of the fourth century.

4) Man hat sich doch auch die Möglichkeit, dass das revidierte Antiochenum Stücke des alten Antiochenums bei Seite gestellt hat, vorzuhalten!

5) Es ist der Mühe wert, zu bemerken, was Hahn a. a. O. unterlässt, dass Cassian nicht nur einmal: VI, 3 (die Hauptstelle!) das Symbol citiert, sondern sein Citat zunächst alsbald vollständig repetiert, cap. 4, dann aber in den folgenden Kapiteln stückweis fortschreitend die einzelnen Artikel zum Teil noch wiederholterweise vorbringt. — Woher Cassian den „textus Antiocheni symboli“ kennt, sagt er nicht. A. a. O. cap. 5 schreibt er: Si Arrianae aut Sabellianae haereseos assertor esses et non tuo ipso symbolo tecum uteris, convincerem te tamen ... Der erste Eindruck ist, als bezeuge C. hier, dass das Antiochenum auch sein Taufsymbolum sei. Allein das ist doch nicht wahrscheinlich. Zur Zeit des C. war, wie Petschenig hervorhebt, in Gallien die Kindertaufe schon üblich. Es fragt sich freilich, ob C. von christlichen Eltern stammte. Dass C. in Palästina gewesen, ist bekannt. Ob er in Antiochia gewohnt hat, lässt sich nicht feststellen. Es ist zu vermuten, dass C. dem Nestorius gegenüber sich nur auf das grosskirchliche „Symbol“ beruft, dessen antiochenische Form ihm eine zufällige Abart zu seinem eigenen dünkt, so dass er sie ohne weiteres mit diesem identifizieren kann.

τῶν αἰώνων, καὶ οὐ ποιηθέντα, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς ἐλθόντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐλευσόμενον (ῥῥοντα?) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.⁶⁾

Die Kontrolle, die uns Eusebius von Dorylaeum gewährt, betrifft die Worte „θεὸν ἀληθινόν“ bis „ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου“. Danach hat Cassian vollkommen genau citiert, bis allenfalls auf zwei Stellen. Nämlich Eusebius liest nicht „τὸν . . . ἐλθόντα“, sondern „κατελθόντα“ und nicht einfach „ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου“, sondern „τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου“. Aber in diesen Fällen ist der Wahrscheinlichkeit nach zum mindestens das erste Mal Cassian im Rechte. Nämlich das „κατελθόντα“ wird schon durch die lateinische Version des Eusebius verdächtig 7): dieselbe hat nicht descendit, sondern „venit“. Das „κατελθόντα“ wird danach bei Eusebius nur eine falsche Lesart der Handschrift sein. Dagegen bestätigt die lateinische Übersetzung das „ἁγίας“, während sie andererseits das „ἀεί“ vor „παρθένου“ wieder für eine spätere Zuthat anzusehen eine Handgabe gewährt. Da es offenbar ist, dass Cassian in der Anlehnung an den Tenor des lateinischen Taufsymbols übersetzt (das zeigt schon die Übertragung der Partizipien in Relativsätze!), so könnte sich die Auslassung eines „sancta“ vor „virgine“ bei ihm von hier aus erklären. Auch in Bezug auf andere Punkte kann man unter diesem Gesichtspunkte an der Genauigkeit seiner Reproduktion zweifelhaft werden. Ich denke an „κύριον ἡμῶν“, die Voranstellung von „τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ“, das ἀναβάντα“, auch das „πιστεύω“. Es ist in der That nach den anderen Texten syri-

6) Ich habe das Citat VI, 3 zum Grunde gelegt. Spätere Citate bieten geringe Variationen (nach Petschenig). Vergl. cap. 6, 3 (cap. 7, cap. 8, cap. 9 etc.): „et in dominum J. Chr.“ (also kein „nostrum“; s. dieses jedoch auch cap. 4 und cap. 6, 4). In cap. 4 heisst es „et in caelos ascendit“; vergl. für diese Stellung auch cap. 19 (hier auch „in caelum“). Man kann bemerken, dass die Citate in steigendem Masse ungenauer werden. — Nicht zu bezweifeln ist, was immer in erster Linie bemerkt worden, dass die Formel im christologischen Passus den im Abendlande überall verbürgten Artikel vom Sitzen zur Rechten Gottes nicht enthalten hat! Vergl. die Citate in cap. 3, 4 u. 19. In cap. 17 erwähnt Cassian freilich dieses Stück: Ergo quantum in te est, wendet er sich hier gegen Nestorius, dominus Jesus Christus neque ab inferis resurrexit, neque in caelum ascendit, neque ad dexteram Dei patris sedit, neque ad illum qui expectatur examinationis ultimae diem veniet nec vivos ac mortuos judicabit. Aber schon Caspari, Alte etc. Quellen, 140, Anm. 122 bemerkt mit Recht, dass Cassian hier nicht an das antiochenische besondere Formular denke, sondern an das „catholicum symbolum“, dessen abendländische Form er selbstverständlich kennt und welches an dem Antiochenum nach seiner Meinung nur einen Repräsentanten besitze, der den Wert einer Spielart hat (VI, 3, 2), die doch gegen Nestorius speziell Dienst thun könne (ib. 5, 2). Dass das revidierte Antiochenum diesen Artikel nicht gehabt, so zwar, dass es ihn abgestossen, ist um so eher glaubhaft, als das Nicaenum, d. h. der Tomus von 325, dieses Stückes mit Bezug auf Christus auch nicht gedenkt.

7) Über das Alter dieser Übersetzung s. speziell Caspari I, 76, Anm. 11.

scher Herkunft, die wir noch kennen lernen werden, durchaus möglich, dass das wirkliche Antiochenum ein πιστεύομεν, ein blosses κύριον, ein ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ein ἀνελθόντα oder ἀνεληλυθότα gehabt hat.⁸⁾

Aus Chrysostomus ist zu ersehen, dass das Antiochenum am Schlusse etwa „(καὶ εἰς) ἁμαρτιῶν ἄφεσιν (καὶ εἰς) νεκρῶν ἀνάστασιν (καὶ εἰς) ζωὴν αἰώνιον“ gelaute hat. S. die eingehende Erörterung von Caspari I, S. 89 ff. Es ist doch zu erwähnen, dass Chrysostomus durchaus nicht ein zusammenhängendes Citat gewährt. Bezeugt sind nur die nicht eingeklammerten einzelnen Worte; in welcher Weise das Symbol die letzten Artikel konstruiert habe, bleibt in jedem Falle Mutmassung!

B. Das Symbol von Laodicea Syriae.

Ohne Zweifel irgendwie auf das Antiochenum zurückzuführen ist das Laodicenun, d. h. das Symbol des syrischen Laodicea.¹⁾ Denn diese Stadt gehörte unmittelbar zur Diözese von Antiochia und wird ihr Symbol von Antiochia aus empfangen haben. Dasselbe in einer Überarbeitung wieder entdeckt zu haben, ist das Verdienst Casparis in seiner hoch interessanten, für die Dogmengeschichte sehr wichtigen Abhandlung „Über die κατὰ μέρος πίστις und die Bekenntnisse in ihr“, Alte und neue Quellen, S. 65—146. Caspari gewinnt in einer, wie mir scheint, unwiderleglichen Weise das Resultat, dass jene im Altertume zum Teile dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebene Schrift, vielmehr wie andere Zeugen behaupten, dem Apollinaris von Laodicea gehöre. Caspari ist nicht der erste, der auf die hiefür geltend zu machenden Zeugen des Altertums aufmerksam geworden ist. Aber die Abhandlung ist wieder so überaus sorgfältig, so materialreich, so scharfsinnig, dass sie die Frage wohl definitiv erledigt. Sie ist der wichtigste neuere Beitrag zur Geschichte des Apollinarismus.²⁾ Speziell von einem Stücke nimmt Caspari

8) Hort, S. 126, Anm. 4 meint, vor „κύριον“ möchte wohl ein „ἐν“ anzunehmen sein. Ich finde dazu keinen Grund. Eusebius citiert ja leider erst von einer späteren Stelle ab. Wenn Hort darauf hinweist, dass er in seiner das Citat umgebenden Charakteristik des Inhalts des Antiochenums „with apparent emphasis“ das „ἐν“ hervorkehrt, so zeigen seine Angaben über die Stücke, die er hernach ausdrücklich citiert, wie frei Eusebius mit eigenen Worten reproduziert.

1) S. über diese etwas südlich von Antiochia am Meere gelegene Stadt Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I³, 394. Sie ist nicht zu verwechseln mit Laodicea am Lycus oder Laodicea am Libanon.

2) S. die Schrift κατὰ μέρος πίστις (ein trinitarisch-christologischer Traktat, der die „πίστις“ Stück für Stück, κατὰ μέρος, behandelt) unter dem Namen des Γεωργίου Θαυματουργοῦ bei Mai, Collect. nova VII, 170 ff. Hahn¹ (S. 98 Anm.) erwähnt bereits, dass Leontius von Byzanz sie dem Apollinaris vindiziert. Doch macht er keinerlei Gebrauch von ihr. Hahn² giebt in § 145 die bekenntnisartigen Partien der Schrift nach Mai, S. 173—175. Er notiert, was sein Vater bereits bemerkt hat, und ausserdem die Meinung Dorners, die dahin geht, der Kern stamme wirklich von Gregorius, spätere Zeiten hätten aber „immer neue Stücke“ hinzugefügt. Er selbst urteilt, die Schrift gehöre „wahrscheinlich der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten“ an. Casparis Aufsatz war damals noch

offenbar mit Recht an, dass es auf das Taufbekenntnis von Laodicea, wo Apollinaris Bischof war, zurückgehe. (Bei Hahn der vorletzte Absatz.) Es ist immerhin möglich auf Grund dieses Textes wertvolle Schlüsse auf den Wortlaut des Laodiceums zu ziehen. Wenn Caspari S. 137 ff. dabei das Antiochenum als ein heuristisches Prinzip mitverwertet, so ist dagegen nichts einzuwenden. Andererseits hat die etwaige Ergänzung der bei Apollinaris bemerkbar werdenden Stücke des Laodiceums nach dem Antiochenum für uns kein Interesse. Wenn es darauf ankommt, einen Beitrag zur Geschichte des Apollinaris als Person zu gewinnen, darf man daran denken, die Bruchstücke der zu Tage tretenden Formel auf diese Weise zu einem Ganzen zusammenzufügen. Für die Symbolforschung entsteht auf diese Weise nur der falsche oder doch mindestens nicht zuverlässige Schein eines doppelten Zeugen. Caspari liebt es auf diese Weise die überkommenen Torsos zu komplettieren. Er macht es z. B. so mit Bezug auf das Symbol in der von ihm dem Ambrosius vindizierten explanatio symboli, indem er R heranzieht. So kann man denn bei Hahn² einen ganzen „Text“ des Mediolanense nach der explanatio finden. Andere, die nicht die Möglichkeit gehabt, sich das Zustandekommen eines solchen sehr hypothetischen Textes vorzutühren, operieren dann weiter damit, bauen weitere Hypothesen darauf wie auf ein sicheres Fundament, und so wird die vergleichende Symbolforschung immer willkürlicher. Ich lasse mir also an den direkten Handhaben, welche

nicht erschienen. — Vorausgeschickt hat Caspari seiner Abhandlung, die angeknüpft ist als „zweiter Anhang“ an die Edition eines „Gregor von Nazianz beigelegten Glaubensbekenntnisses in syrischer Sprache aus einer nitrischen Handschrift des British Museum“, zwei besonders belangreiche Stücke der *κατὰ μέρος πιστῆς* mit kritischem Apparate, a. a. O. S. 18—20 (jenes Bekenntnis erweist sich nämlich als eine Komposition des echten Bekenntnisses des Thaumaturgen und des Anfanges der *κατὰ μ. π.* Diese Beobachtung ist für Caspari der Anlass zu zwei Exkursen mit der ihm eigenen Tendenz, eine Frage auch mit allen Nebenumständen zu erörtern). — Ich möchte auch nebenbei eine Notiz hier anbringen. Manche Neuere sprechen nicht mehr von Apollinaris, sondern von Apollinarius. Griechisch heisst der Mann ja *Ἀπολινάριος*. Aber wenn J. Dräseke, Jahrbbb. f. prot. Theol. 1884, S. 340, sich daraufhin auch für die lateinische Endung, „ius“, nicht „is“ ausspricht, so ist das geradezu falsch. *Βιτάλιος* ist Vitalis, *Νατάλιος* Natalis. J. Neumann konstatierte Theol. Lit.-Zeitung 1883, Col. 584, unter Berufung auf Fr. Ritschl opusc. IV, 464 ff., auch, dass Apollinaris die richtige lateinische Form ist. [Indem ich soeben in griechischer Form den Namen des Mannes *Ἀπολινάριος*, nicht *Ἀπολλινάριος* schrieb, so ist das eine Korrektur dessen, was ich ursprünglich dort stehen hatte, nach Th. Zahn, Forschgn. z. Gesch. d. neutest. Kanons V, 1893, S. 99 ff. Mit reicher Gelehrsamkeit erörtert Zahn hier die Schreibung „Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius“. Es ist mir völlig überzeugend, was er für *Ἀπολινάριος* beibringt. Dass der Mann lateinisch Apollinaris, (hier mit Doppel-L) jedenfalls nicht etwa Apollinarius, genannt werden müsse, ist auch Zahns Meinung. — Noch erwähne ich, dass der obige Abschnitt redigiert wurde, ehe 1892 die Sammelausgabe der Werke des Apollinaris, die J. Dräseke veranstaltet hat, erschienen war. Da sie keine neuen Momente in diejenigen Fragen, die mich hier angehen, hineingebracht hat, sehe ich davon ab, mich auf sie zu beziehen.]

die Schrift *κατὰ μέρος πίστις*, immerhin unter Vergleichung des Antiochenums, bietet, genügen und möchte nur konstatieren, dass es gewiss nicht das Ganze des Laodiceums ist, was wir so gewinnen.

Der Eingang des ersten und zweiten Artikels kann wörtlich so gelautet haben, wie Apollinaris in der genannten Schrift darauf anspielt: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν . . . καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν . . .* Man braucht jenes speziell in Betracht zu ziehende Stück, welches ich erwähnte, darauf nur anzusehen. Sehr wahrscheinlich ist aber Casparis scharfsinnige Vermutung, die durch sonstige Indizien der *κατὰ μ. π.* gestützt wird, dass einzelne Prädikate, welche bei Apollinaris dem Sohne beigelegt werden, in dem Symbole selbst dem Vater gehört haben dürften. Man kann es in der That wahrscheinlich finden, dass in dem Prädikate des Sohnes, „*εἰκόνα τοῦ μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ*“, ein Prädikat des Vaters steckt. Dann hätten wir für den ersten Artikel des Laodiceums zunächst noch ein weiteres Element des Antiochenums anzunehmen, und der Eingang möchte dann ja auch wohl wörtlich wie in letzterem gelautet haben. Die Bezeichnung des Sohnes als des Bildes des Vaters kann aber auch noch weiter reichen. Sie kann das alsbald weiter angefügte Prädikat „*δημιουργὸν πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν*“ mit umspannen und in diesem Falle für den ersten Artikel eben auch diesen Zusatz empfehlen. Wir hätten dann alle Elemente des Antiochenums für den ersten Artikel des Laodiceums beisammen — ausser „*παντοκράτορα*“.³⁾

Für den Sohn ist wohl sicher belegt (wie im Antiochenum) „*υἱὸν μονογενῆ*“ und „*θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ*“. Ferner aber hat Caspari Recht, wenn er aus dem Prädikate „*δημιουργὸν etc.*“, welches er seinem Wortlaute nach für den Vater reklamiert, doch entnimmt, dass im Laodiceum auch dem Sohne Teil an der Weltschöpfung vindiziert gewesen sein werde und also das antiochenische „*δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν etc.*“ auch ein (wörtliches?) Analogon im Laodiceum gefunden habe.

Was das Übrige betrifft, so kann über den pneumatologischen Passus wohl nicht gestritten werden. Ist auf die Anspielungen des Apollinaris überhaupt Verlass, so gewiss mit in erster Linie auf die knappe Reproduktion dieses Passus. Es ist also zu bemerken, dass er für den h. Geist nur ein „*καὶ εἰς ἕν ἄγιον πνεῦμα*“, dann ferner nur „*καὶ εἰς μίαν ἁγίαν ἐκκλησίαν*“ (kein „*καθολικὴν*“ oder dergl.) hat und im Anschlusse daran noch die Erwähnung der Sündenvergebung, der Auferstehung (diese mit „*σαρκὸς ἀνάστασιν*“) und des ewigen Lebens, letztere Stücke asyndetisch nebeneinander gestellt. — Die Himmelfahrt erwähnt Apollinaris mit einem „*καὶ ἀναληφθέντος εἰς οὐρανούς*“. Es ist daraus nicht ohne weiteres zu schliessen, dass das Laodiceum wirklich ein *ἀναληφθέντα* statt des antiochenischen (mutmasslichen) *ἀναβάντα* (*ἀνελθόντα*?) gehabt, da jene Form bei Apollinaris sich erklären könnte aus der eigentümlichen Anspielung auf die Auferstehung, die vorangegangen („*καὶ ἐλθόντος εἰς ἀνάστασιν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*“), der gegenüber ein Wechsel des Verbs —

3) Natürlich heisst das nicht notwendig, dass dieses Prädikat wirklich gefehlt habe!

d. h. wenigstens die Vermeidung von ἀνελθόντος (wenn das durch das Symbol selbst empfohlen wäre) stilistischen Grund haben kann.⁴⁾ Es ist endlich, wenn auch nicht gerade sicher, so doch wahrscheinlich, dass der Artikel von der Wiederkunft ein „ἐν δόξῃ“ gehabt. Die übrigen Artikel des christologischen Passus kommen alle einmal vor, auch so, dass man glauben darf, dieselben hätten übereinstimmend mit dem Antiochenum, gerade auch soweit dasselbe sich mit R berührt, gelautet; doch lässt sich in dieser Hinsicht nichts behaupten. Die Geburt Jesu wird wiederholt in einer Form erwähnt, die vielleicht am ersten auf ein „σάρκα λαβόντα (oder προσλαβόντα oder auch ἀναλαβόντα) ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου“ schliessen liesse. Der Artikel vom Leiden Christi bietet nirgends ein ausdrückliches σταυρωθέντα, auch des Pontius Pilatus wird nicht gedacht. Ebenso wird das Begräbnis übergangen. Vielmehr kehren Stichworte, die auf ein „παθόντα“ und „ἀποθανόντα“ (vielleicht mit ὑπὲρ ἡμῶν?) schliessen lassen könnten, mehrere Male wieder. Das wären gewiss bemerkenswerte Differenzen gegen das Antiochenum. Stimmen würde es aber mit letzterem, dass auch Apollinaris der sessio ad dexteram nicht erwähnt.⁵⁾

Ich kann nicht umhin darauf aufmerksam zu machen, dass es vielleicht doch noch eine weitere Quelle für das Laodiceum giebt als die κατὰ μέρος πίστις. Ich meine die Schrift „περὶ σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγος“. Diese Schrift ist seit Alters meist dem Athanasius beigelegt worden. Caspari reklamiert gerade auch sie, auf Grund patristischer Zeugnisse und übrigens in Übereinstimmung mit der Vermutung auch einer Reihe moderner Dogmenhistoriker, dem Apollinaris; Alte etc. Quellen, S. 209 ff.⁶⁾ Es ist merkwürdig, dass Caspari an dieses Dokument von der Hand des Apollinaris, welches auch unverkennbare Anspielungen auf das Taufsymbol enthält, bei seiner Rekonstruktion des Laodiceums nicht denkt. Ich

4) Ein andermal schreibt A.: ὁμολογοῦμεν . . . τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν. (Das Nicaenum hat ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς. Denkt Apollinaris eben an es statt an sein Taufbekenntnis, wenn ihm an obiger Stelle „ἀναβάντα“ nicht einfällt, während er doch das „ἀνελθόντα“ nicht brauchen mag?)

5) Eben dies kann sich aber, eben wie etwa ferner noch das „παθόντα“, erklären aus der Benutzung nicht nur des Taufbekenntnisses von Laodicea, sondern auch des Tomus von 325!

6) In I, 143 ff. „Das Athanasius dem Grossen zugeschriebene Bekenntnis περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγος in syrischer Übersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum“ hatte Caspari sich schon mit dieser kleinen Schrift befasst und ihren griechischen Text auch kritisch konstituiert. Dort hat er die Frage nach dem Verfasser zwar angeregt, aber nicht entschieden. Auf Grund der dortigen Edition bietet Hahn² § 120 den auch von mir benutzten Text. — Zu den Namen derjenigen, die Caspari (und nach ihm Hahn, Anm. 962), als glaubend, dass Athanasius der Verfasser sei, aufführt, füge ich noch hinzu Hadrian I, epist. ad episcopos Hispaniae (Masi XIII, 867 C.) und Alcuin (opp. ed. Froben I, 2, 777). — Eine armenische Übersetzung findet man in der Schrift von J. Catergian, der ich unten im letzten Nachtrag zu Abschnitt G. einen Exkurs gewidmet habe. Dieser gelehrte Armenier hält S. 34 ff. auch Athanasius für den Autor, freilich in merkwürdiger Täuschung über den allgemeinen Charakter der Christologie des Dokuments.

will hier nur einfach mitteilen, mit welchen Wendungen dieses Bekenntnis (denn ein solches ist das Schriftchen) derjenigen Stücke des Taufsymbols, die nach dem Antiochenum und R zu erwarten sein möchten, gedenkt: Ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν αἰώνων διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθέντα κατὰ σάρκα . . . (οὐ δύο φύσεις . . . οὐδὲ δύο υἱοὺς) . . . ἀλλὰ τὸν ἐκ θεοῦ ἓνα υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν, τὸν αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλον καὶ ἐκ Μαρίας γεγεννησθαι κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ὡς ὁ ἄγγελος . . . εἶρηκε· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε . . . Ὁ τοίνυν γεννηθεὶς ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας . . . παθὼν μὲν τὰ ἡμέτερα πάθη . . . ἀποθανὼν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον . . . ἀνελθὼν εἰς οὐρανούς καὶ καθήμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς . . . ἐρχόμενος . . . κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς . . . Hier böte Apollinaris die sessio ad dexteram (mit dem römischen καθήμενος!) — Es fehlte abermals das Begräbnis. (Das Glied von der Auferstehung wird aber auch nur mit der allgemeinen Wendung, dass Christus in seinem Tode den Tod überwunden habe, berührt.)⁷⁾ Für die Himmelfahrt könnte ἀνελθόντα eine Bestätigung empfangen. Die Ausdrücke, mit denen von der Geburt aus Maria die Rede ist, wären einem „(ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν?) σάρκα ἀναλαβόντα (καὶ γεννηθέντα?) ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου“ nicht ungünstig. — Es scheint mir nicht undenkbar, dass in der Schrift περὶ σαρκώσεως noch eine ältere Form des Laodiceenums, die noch nicht nach dem Nicaenum umgestaltet war⁸⁾, zum Grunde liegt, als der κατὰ μέρος πίστις. Nach Kaiser Justinians Angabe hat Apollinaris (wie ich aus Caspari I, 144, Anm. 2 entnehme) die erstere Schrift dem Kaiser Jovian (363—364) überreicht. Die letztere Schrift dagegen macht, wie Caspari, Alte Quellen, 101—102, zeigt, einen Eindruck, wonach sie wohl die letzte Schrift (das „Glaubenstestament“) des merkwürdigen Mannes († 390) sein könnte.

7) Scheinbar bestätigt die Schrift auch ein „παθόντα“. Aber da der Verfasser was an Christus geschehen mit unseren, den allgemein menschlichen Geschicken vergleicht, konnte er unmöglich das spezielle σταυρωθεὶς gebrauchen. Das „ἀποθανών“ ist eher als ein wirkliches Symbolstück zu betrachten. Ist es etwa im Symbole an die Stelle eines ursprünglichen ταφείς getreten? Letztlich ist es doch nicht viel sicherer als „παθών“. Denn die Bezeichnung von Christi Tod als „ἡμέτερος θάνατος“ legt nicht gerade den Gedanken nahe, dass Apollinaris einen Ausdruck des Symbols repetiere. Vielleicht stützt diese Bezeichnung aber den Gedanken, dass das Symbol eine Erwähnung des Begräbnisses enthalten habe: Christus starb denselben Tod wie wir, wenn er begraben worden; es wäre nicht singulär, wenn Apollinaris die Erwähnung des Begräbnisses Christi im Symbole als die Bezeugung eines wirklichen Sterbens wie ein Mensch verstanden hätte. Vielleicht doch auch weist der Ausdruck auf eine Symbolphrase wie „ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν“ zurück!

8) Wenn man denn eine solche Revision des Symbols in Laodicea wie in Antiochia und eventuell nach dem Vorbilde von Antiochia annehmen will, wofür deutliche Spuren nicht gegeben sind. Man kommt überall auch mit dem Gedanken, dass Apollinaris nicht nur sein Taufbekenntnis, sondern auch das Nicaenum benutze, aus. Am wichtigsten dünkt mir, dass und wie die Schrift περὶ σαρκώσεως die sessio ad dexteram mit vorführt. Wenn sie uns auch nur diesen Artikel als vermutlichen ursprünglichen Bestandteil des Laodiceenums und damit

C. Das Nicaenum und das Symbol von Caesarea Palaestinae.

Dass der auf dem Konzile von 325 aufgestellte Tomus, eine hernach vielerorts im Oriente zum Taufbekenntnis proklamierte Formel ¹⁾ — ich nenne sie fortab, da sie uns noch oft begegnen wird, kurzweg N —, auf eine von Eusebius von Caesarea empfohlene Formel zurückgeht, ist nicht zu bezweifeln. Es fragt sich nur, wie die Formel des Eusebius aufzufassen ist und wie N in seinen Differenzen von dieser Formel zu beurteilen ist.

Nachdem Eusebius sich dem Nicaenum unterworfen, schrieb er zu seiner Rechtfertigung einen Brief an seine Gemeinde, worin er versucht, die von dem Konzil aufgestellte Formel als unbedenklich, speziell das „*ἡμοούσιον*“ als ganz unvertänglich zu erweisen. „*Ἵνα μὴ ἐκ μόνης ἀκοῆς τὰ τῆς ἀληθείας ἑτεροίως ὑμῖν ἀπαγγέλληται* — schreibt er ²⁾ — *ἀναγκαιῶς διεπεμψάμεθα ὑμῖν πρῶτον μὲν τὴν ὑφ' ἡμῶν προτεθεῖσαν περὶ τῆς πίστεως γραφὴν, ἔπειτα τὴν δευτέραν, ἣν ταῖς ἡμετέραις φωναῖς προσθήκας ἐπιβαλόντες ἐκδεδώκασι.* Also nur einige „*προσθήκαι*“ haben die Bischöfe in Nicaea den „*φωναί*“ des Eusebius hinzugefügt. In Bezug auf die von ihm dem Konzil vorgelegte Formel aber bemerkt er Folgendes: *Τὸ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν γράμμα, ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ θεοφιλεστάτου ἡμῶν βασιλέως ἀναγνωσθὲν, εὖ τε ἔχειν καὶ δοκίμως ἀποφανθὲν, τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. „Καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λούτρον ἐλαμβάνομεν, καὶ καθὼς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μεμαθήκαμεν, καὶ ὡς ἐν πρεσβυτερίῳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐπισκοπῇ ἐπιστεῦσάμεν τε καὶ ἐδιδάσκομεν, οὕτω καὶ νῦν πιστεύοντες τὴν ἡμετέραν πίστιν ὑμῖν προσαναφέρομεν. ἔστι δὲ αὕτη“.* Folgt die Formel in extenso. Ich setze sie hierher, indem ich N sogleich daneben stelle. ³⁾

Eusebius:

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παν-
τοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε
καὶ ἀοράτων ποιητὴν.

Nic.⁴⁾

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παν-
τοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορά-
των ποιητὴν.

indirekt des Antiochenums gewährleistete, wäre sie für die Symbolgeschichte sehr wichtig.

1) Es fehlt noch eine Untersuchung, welche ex professo die Verbreitung des Nicaenums als „*μάθημα*“ feststellte. Am besten: Caspari „Aus historisch-kritischen Studien über d. kirchl. Taufbekenntnis“ I, Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theol. u. Kirche 1857, S. 634 ff. (speziell S. 638 ff.). Vergl. auch meine Notizen in Vergleich. Confessionskunde I (1892), S. 260. In Nicaea selbst hat niemand daran gedacht, die Formel als Taufsymb. zu proklamieren.

2) S. Socratis et Sozomeni Hist. eccl. I, 8 (ed. Valesius, Aug. Taur. 1747).

3) Hahn² § 116 teilt das „Glaubensbekenntnis des Eusebius von Caesarea“ nicht so vollständig mit, wie zur richtigen Beurteilung notwendig ist. Ich verstehe die Worte Euseb an seine Gemeinde bereits von „*καθὼς παρελάβομεν*“ an als Citat aus seinem „*γράμμα*“; dasselbe reicht auch weiter, als Hahn wahrzunehmen scheint. Nämlich es folgt auf die eigentliche Glaubensformel, die Hahn freilich vollständig mitteilt, noch eine abermalige persönliche Erklärung des Euseb, dass er so, wie er sich soeben ausgesprochen, immer geglaubt habe.

4) Eusebius teilt selbst a. a. O., nachdem er seine Formel vorgeführt hat,

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
τόν τοῦ θεοῦ λόγον,

θεόν ἐκ θεοῦ, φῶς
ἐκ φωτός, ζῶν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ,
πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρό πάντων
τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ πατρός γεγεννη-
μένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα,

τόν
διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα
καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ πα-
θόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ
ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἦξοντα
πάλιν ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον,
τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεῦ-
οντες, πατέρα ἀληθῆς πατέρα, καὶ υἱὸν
ἀληθῆς υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῆς
ἅγιον πνεῦμα, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν
ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ
μαθητάς εἶπε· πορευθέντες μαθητεύσατε
πάντα τὰ ἔθνη etc.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.
τόν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ
πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας
τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ⁵⁾, φῶς ἐκ φωτός,
θεὸν ἀληθινόν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννη-
θέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ.

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ
οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς
ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτη-
ρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα. ἐνανθρω-
πήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ
ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχό-
μενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τοὺς δὲ
λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ οὐκ ἦν
πρὶν γεννηθῆναι, ἢ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο,
ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας
εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἁλλοιωτὸν
τόν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τοὺτους ἀναθεματίζει ἡ
καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ τοῦ θεοῦ εκ-
κλησία.⁶⁾

auch N mit. Wenn N hier die Überschrift „τὸ μᾶθημα“ trägt (in einigen Codices), so geht das sicher nicht auf Eusebius, ja wahrscheinlich nicht einmal auf Socrates zurück, sondern auf einen Abschreiber der historia eccl., der jedoch sehr früh anzusetzen ist. Doch bezeichnet auch Socrates selbst N einmal als „μάθημα“. Vergl. nämlich III, 25. Er teilt hier ein Schreiben der Macedonianer an Jovian mit, worin sich ein Bekenntnis zu N findet. Das Schreiben hat offenbar N vollständig enthalten. Socrates lässt sich genügen, die Anfangsworte abzuschreiben, und bricht dann ab mit „καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ μαθήματος“. Wenn Socrates N als μάθημα bezeichnet, so ergiebt das, dass N zu seiner Zeit Taufsymbolum in Konstantinopel war!

5) Das „θεὸν ἐκ θεοῦ“ ist an „μονογενῆ“ heranzuziehen; „τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“ ist eine Zwischenbemerkung, um den Begriff des „μονογενὲς θεός“ absolut klar zu machen. S. Hort, Two diss., I, Note E, „on μονογενὲς θεός in the Nicene Creed“.

6) S. für die Quellen des griechischen Textes von N Hahn² § 73. Dieser eigentliche Originaltext bietet wenige resp. sehr leicht zu beurteilende Varianten. Die meisten stellen Kontaminationen des Textes mit demjenigen des Constantinopolitanums dar. Am merkwürdigsten ist die Kombination beider Texte, die in Chalcedon, Art. V (Mansi VII, 109) als N vorgebracht wurde. Hahn hätte diese Formel nicht als blosse Variante behandeln sollen, da sie vielmehr wahrscheinlich eine bewusste Ausgleichsformel repräsentiert, die für die Geschichte des Const.'s beachtenswert ist. Übrigens folgt Hahn lediglich Walch, Bibl. symb. vetus, S. 75 ff. Etwas anders als mit den griechischen Formen des Textes steht es mit den lateinischen Übersetzungen (Hahn² S. 74), die jedoch für uns hier nicht in Betracht kommen. Es fehlt natürlich auch nicht an weiteren

Ich habe im Drucke diejenigen Stellen, wo sich N mit der Formel des Euseb deckt, hervorgehoben. Die Verwandtschaft beider Formeln reicht noch weiter. Einzelnes erscheint wie veranlasst durch die Formel des Euseb, obwohl es in anderem Ausdrucke auftritt. Die Auslassungen scheinen bald verständlich: es handelt sich durchweg um missdeutbare, von den Arianern oder der Mittelpartei bereits für ihre Anschauungen in Anspruch genommene biblische Ausdrücke. Über die eigentlichen antiarianischen Stichworte belehrt uns Athanasius de decretis Nicaenae synodi, cap. 19 ff. (Migne, Patr. graec. XXV, 448 ss). Eine vortreffliche Analyse des ganzen Tomus giebt Hort. Die Struktur ist doch etwas anders, als diejenige in der Formel des Euseb. Während in letzterer eine Reihe koordinierter Prädikate, darunter als eines „*υἱὸς μονογενής*“, von dem „einen Herrn Jesus Christus“ ausgesagt werden, hat N eine straffe logische Ordnung der Prädikate erhalten. Das Grundprädikat für Christus ist „*υἱὸς τοῦ θεοῦ*“. Als solcher ist Christus „*γεννηθεὶς*“ und zwar ist er von seinem Vater erzeugt als „*μονογενής θεός*“. Damit das *μονογενής* nicht missverstanden werde, wird hinzugefügt, er sei „*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*“ erzeugt. Dem Prädikate „*μονογενής θεός ἐκ θεοῦ*“ geht zur Seite die Bezeichnung als „*φῶς ἐκ φωτός*“ und die Hervorhebung der „wahrhaften“ Gottheit des Sohnes wie des Vaters. Emphatisch wird dann der Begriff des „Erzeugtseins“ als des einzig für den Zusammenhang zwischen Christus als „Sohn“ und Gott als „Vater“ massgebenden, unter ausdrücklicher Ausschliessung aller kreatürlichen Vorstellung, noch einmal hervorgehoben und nun das einheitlich zusammenfassende Lösungswort ausgegeben: *ἑμοῦσιον τῷ πατρί*. Hort hat Recht, wenn er darauf aufmerksam macht, dass das Fehlen des Artikels vor *γεννηθέντα* ausdrücklich auf die Subordination aller Aussagen unter das Sohnesprädikat hinweise: es handelt sich um eine in der Kürze erschöpfende Schilderung der „Sohnschaft“ Christi. 7)

Versionen. Über eine syrische Ausgabe handelt Caspari I, 104 ff. Für koptische Texte verweise ich auf die Notizen unten G. Anm. 18. Aus J. Catergian de fidei symbolo quo Armenii utuntur 1893 ist eine armenische Übersetzung saec. V, die Zusätze hat, zu notieren; vergl. unten G, letzter Nachtrag.

7) Wenn man ansieht, dass das „*θεὸν ἐκ θεοῦ*“ sich mit der Formel des Euseb spezifisch berührt, so scheint mir das am ehesten als eine Gegeninstanz gegen die von Hort empfohlene Zusammenziehung von „*μονογενής*“ und „*θεὸν*“ zu sein. Auf der anderen Seite ist die Erkenntnis der kunstvollen Struktur, die sich gewissermassen aufdrängt, der stärkste Anhalt für Horts Deutung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Stücken. Ich bemerke gegen Hort nur folgendes. Das Wort *μονογενής* muss im Sinne der Athanasianer missverständlich gewesen sein, sonst bedurfte es der Zwischenbemerkung nicht oder es dürfte das „*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*“ etwa verschoben werden bis zur Wiederholung des „*γεννηθέντα*“. Das „*τουτέστι*“ zeigt, dass „*μονογενής*“ in der Anwendung auf Christus, selbst in der Kombination mit *θεός*, gefährlich erscheinen konnte. In der That hat *μονογενής* nur die Bedeutung, die Einzigkeit dessen, von dem es ausgesagt wird, zu bezeichnen, nicht etwa ein „Geborensein“ desselben. Soll Christus als einziger, der Gott ist, zugleich als „geboren“ oder „erzeugt“ aus Gott bezeichnet werden, so muss das Prädikat „*μονογενής θεός*“ noch erläutert werden. (S. meine spätere Erörterung des Begriffs „*μονογενής*“ bei der Auslegung von R. Vor dem blossen Terminus

Ich habe hier noch nicht das Material zur Hand, um das Verhältnis der Abweichungen, die N gegenüber seiner Grundformel — denn das ist die des Euseb allerdings — zeigt, in jeder Beziehung zu beleuchten, und es ist auch nicht durch dieses Buches bedingt, dass N in jeder Beziehung illustriert werde. So bemerke ich hier nur, dass man glauben kann, die Hand des Macarius von Jerusalem als die des Redaktors zu erkennen, da dessen Symbol am öftesten in Einzelheiten, die von der Formel des Euseb abweichen, wiederklingt. Ich denke allerdings nur an eine formale Thätigkeit des „Redaktors“. Er hatte die Formel des Euseb unter Verwendung von Gedanken und Stichworten, die ihm gegeben waren, zu ändern.

Aber was hat es nun mit der Formel des Euseb selbst für eine Bewandnis? Ich hege einen Gedanken darüber, der m. W. noch nicht ausgesprochen ist. Sie ist von vornherein so konzipiert, dass das Konzil sie sich sollte als die seinige aneignen können. Indem sie mit „πιστεύομεν“ anhebt, erscheint sie als das Bekenntnis vieler, der Absicht nach als eben das Bekenntnis all der in Nicaea zusammengekommenen Bischöfe. Was diese bekennen, bezeichnen sie zum voraus als ihren persönlichen Glauben und als den ihrer Gemeinden, so wie sie ihn nie anders gekannt und vertreten hätten. Die Schlussworte, die Euseb auf die eigentliche Glaubensformel noch folgen lässt, bezeugen noch einmal, was die Einleitung nur mit anderen Worten gesagt hat; sie heben speziell hervor, dass die bekennenden „πᾶσαν ἀρεσιν ἄθροον“ verwerfen, ohne doch speziell zu sagen, was als häretisch zu gelten habe. Einleitung und Schluss sind im Sinne des Euseb eine captatio benevolentiae des Konzils an die Gemeinden, denen es den Glauben definiert. Die Bischöfe sollen sich so etwa salvieren gegenüber Zweifeln, die den Gemeinden kommen möchten. Wie das Konzil den positiven Teil der Formel des Euseb — wohl auf Empfehlung des Kaisers — seinem Tomus zum Grunde gelegt, so hat es von der Schlusswendung des Euseb Anlass zu den Anathematismen, in welchen dieser Tomus ausläuft, genommen.

Habe ich mit dieser Auffassung der Formel des Euseb Recht, so lässt sich von da aus die Frage mit einiger Sicherheit entscheiden, wie weit Euseb wohl das Taufbekenntnis seiner Gemeinde benutzt habe. Hort ist geneigt (S. 57), seine Formel ganz wesentlich damit zu identifizieren. Er macht nur darauf aufmerksam, dass man nicht zu glauben brauche, das Caesareense habe mit der Erwähnung des hl. Geistes geschlossen. Ganz richtig setzt er voraus, Euseb werde nicht mehr von seinem Symbole herangezogen haben, als für die Streitfrage nötig scheinen konnte. Das ist um so gewisser zu denken, als das Konzil nicht etwa ein neues oder ein allgemeines Taufsymbol aufsetzen sollte oder wollte. N ist nicht von vornherein als ein solches gedacht gewesen! Hahn¹ (S. 46) war fast entgegengesetzter Meinung: er möchte in der Formel im wesentlichen eine Privatarbeit des Euseb sehen und Hahn² hat seine Empfehlung, die Formel unter die Privatbekenntnisse einzurangieren, befolgt. Das Richtige liegt wohl in der Mitte. Euseb sagt mit keiner

„μονογενὴς θεός“ als Prädikat Christi haben selbst Männer wie Eunomius sich keineswegs gescheut! Er war eben „biblisch“, Joh. I, 18.)

Silbe, dass er speziell sein oder seiner Gemeinde Taufsymbold aufzeichne. Er konnte dasselbe auch füglich nicht wörtlich dem ganzen Konzil in den Mund legen. Er musste eine Formel schaffen, die in gewisser Weise an alle Taufbekenntnisse erinnern konnte. Übrigens braucht man nicht um der einleitenden Worte willen, die Euseb von dem Konzil adoptiert sehen möchte, anzunehmen, dass es allenthalben ein „Taufsymbol“ gab, mindestens nicht, dass dasselbe überall die Struktur von R, soweit die Formel des Euseb daran erinnert, hatte. Das wäre ungebührliche Ausbeutung seiner Worte. Von dem Glauben, den sie „in der Katechese, und da sie das Taufbad empfangen, erfahren“, den sie „gelernt“ hätten, („μεμαθήκαμεν“) ist gewiss ein technischer Ausdruck im Munde dessen, der ein Taufsymbol hatte, war aber doch auch brauchbar für einen, der kein Symbol kannte!), konnten alle sprechen. Dass Euseb sein persönliches oder aber das Symbol seiner Gemeinde⁸⁾ benutze, als Schema zum Grunde lege, und zumal in seinen dogmatischen Prädikaten für Gott und Christus verwerte, erscheint nicht anders als naturgemäss. Eine Vergleichung mit dem Antiochenum ergibt da im Detail schon Anhalte zu einer Rekognoszierung des symbolischen Gutes in seiner Formel. Andere Formeln, die wir später kennen lernen, werden auch zu konsultieren sein.⁹⁾ — Am wenigsten hatte Euseb Anlass, die historischen Momente aus dem Leben Jesu, die das Caesareense etwa enthalten, wörtlich herüberzunehmen; es kam auf sie nicht viel an. So darf man hier am wenigsten bedenkllich sein in der Annahme, dass das Caesareense dem Antiochenum oder anderen benachbarten Symbolen, die wir noch anzuführen haben werden, wohl näher gestanden haben könnte, als die Formel des Euseb verrät. Man braucht keineswegs zu glauben, dass das Caesareense weder der Jungfrauengeburt, noch der Kreuzigung, noch des Sitzen zur Rechten Gottes gedacht habe.¹⁰⁾ N stimmt gerade hier mit der Formel des Euseb überein. Wo wir auf Grund von N diese Auslassungen wieder treffen, können wir ja nun freilich nicht sagen, wir träfen im Grunde ein „syropalästinensisches“ Symbol. Aber es ist sehr belangreich, dass wir wissen, woher N diese Ausdrücke, resp. die Kürze der Schilderung hier hat: hier haben wir es nur mit dem Schatten eines wirklichen Symbols zu thun; dieser Schatten kommt aus Palästina. Alle Stellen, die nur diesen Schatten wieder erscheinen lassen, sind jedoch beiseite zu stellen, wenn die letzte Frage, die uns beschäftigen soll, die nach dem „Typus“

8) Euseb war geborener Palästinenser; insofern bedeutet der eben ange-deutete Zweifel für uns nicht viel.

9) Hort macht in dankenswerter Weise auf mehrere Stellen in den Schriften des Euseb aufmerksam, die auch den Eindruck erwecken, als ob sie das Taufsymbol anklingen liessen (S. 58, Anm. 2). Es handelt sich dabei leider auch nur um dogmatische Ausdrücke; sie bestätigen zum Teil die Mutmassungen, die man an das oben besprochene Bekenntnis anknüpfen kann.

10) Euseb redet von der Himmelfahrt, ganz singular, mit der Wendung „ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα“. Sieht das nicht so aus, als ob er etwa die beiden Glieder ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, κατήμενον (oder καθίσαντα oder καθεστέντα etc.) ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς zusammenziehe? Dass ihm Joh. 20, 17 nicht im Sinne liegt, zeigt das ἀνελθόντα (statt, wie dann zu erwarten wäre, ἀναβάντα).

des orientalischen Taufsymbols oder nach der etwaigen Urformel für die orientalischen Symbole, zur Entscheidung zu bringen ist.

D. Das sog. Constantinopolitanum und das Symbol von Jerusalem.

Das zweite der vom Abendlande als „ökumenisch“ bezeichneten Symbole, das seit Justinian im Morgenlande allgemeingültige Taufsymbolum, heisst gewöhnlich das „Nicaeno-Constantinopolitanum“. Der Titel bedeutet die Annahme, diese Formel sei zu betrachten als der Tomus des Konzils von 325 unter einer teilweisen Erweiterung des christologischen Teiles und einer Ergänzung des Schlusses, d. h. des pneumatologischen Teiles von seiten des Konzils von 381. Dass diese Vorstellung falsch ist, ergibt die oberflächlichste Vergleichung der als identisch mit N präsumierten Partie von C — das sei fortan die Bezeichnung des neuerdings in der wissenschaftlichen Sprache nur noch als „Constantinopolitanum“ betitelten Symbols — mit N. Ich gedenke in diesem Buche keineswegs die ganze geschichtliche Frage nach C zu behandeln. (In der Vergleich. Confessionskunde I, d. orthod. anatol. Kirche, S. 252—263, habe ich meine Meinung über das Aufkommen und die Verbreitung dieses Symbols dargelegt.) Es wird uns noch mannigfach beschäftigen müssen, aber doch nur nach einzelnen Seiten hin. Vorläufig nur nach der, dass wir uns klar machen, welche Stellung es hat, wenn man den Stammbaum der uns erhaltenen orientalischen Symbole sich vergegenwärtigt. Diese Frage ist glücklicherweise nicht gar schwierig zu beantworten. Es ist seit Tillemont (S. Grégoire de Nazianze art. 78, Mémoires IX, 1722, S. 495) bemerkt, dass wir die Formel schon bei Epiphanius im „Ancoratus“ treffen (cap. 118; opp. ed. Dindorf I, 223). Danach war sie also im Jahre 373/374 — denn das ist das Datum des Ancoratus — bereits vorhanden. Es ist hier nicht von Belang, wie man diese Thatsache mit der traditionellen Annahme auszugleichen, bez. wie man daraufhin die traditionelle Anschauung zu modifizieren versucht hat oder versuchen kann.¹⁾ Hort hat aber eine weitere Beobachtung

1) S. darüber neben dem, was ich a. a. O. beigebracht habe, in der Kürze A. Harnack, „Konstantinopolitanisches Symbol“, PRE² VIII, 212 ff., speziell S. 217. Einzelne katholische Theologen haben daran gedacht, die Formel sei im Ancoratus interpoliert. Diese Annahme, die durch nichts zu stützen ist, wird von keinem ernstesten Forscher gebilligt. Ich werde das an späterem Orte noch einmal berühren. Caspari hat in dem schon berührten Aufsätze „Aus hist. und krit. Studien über d. Taufbekenntn., I Zur Gesch. des Taufbekenntnisses in d. orient. Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Abfassung des Nic.-Konst. Symbols“, Zeitschr. f. luth. Kirche u. Theol., 1857, zuerst die Frage nach C wieder in Fluss gebracht. Vergl. auch Lumby, S. 69 ff., Swainson, S. 92 ff., 132 ff., Heurtley, A history of the earlier formularies of faith, S. 82 ff. Am wertvollsten ist von letzteren die Auseinandersetzung bei Lumby. Ganz oberflächlich ist Heurtley. Doch ist von Interesse die Notiz, die er m. W. allein bisher angezogen hat, dass Nicephorus Callisti mitteilt, Gregor von Nyssa habe das Symbol „hergestellt“ (framed). Heurtley verfolgt diese Notiz keineswegs und sie ist auch

ausgesprochen, von der man sich nur wundern kann, dass sie nicht früher gemacht ist. Nämlich, er hat konstatiert, dass C auf der Formel, die wir aus den Katechesen des Cyrill als das Symbol der Gemeinde zu Jerusalem kennen lernen, etwa ebenso oder richtiger: noch viel unmitttelbarer ruht, als N auf der von Eusebius proponierten Formel.²⁾

Ich setze beide Symbole, das Hierosolymitanum so wie Hort es konstruiert, hierher, indem ich wieder die zwischen C und der vermuteten Grundlage sich deckenden Stücke im Drucke hervorhebe.

Hierosol.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν ἀληθινόν, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,

σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα

Const.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,

φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινόν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,

τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

m. E. sicher nicht zutreffend. Immerhin ist sie merkwürdig. Sie findet sich in der Eccles. Historia des genannten Autors († um 1350) Lib. XII, cap. 13 zum Schlusse (Migne, Pat. gr. CXLVI, 784). Freilich drückt sich der Schriftsteller etwas unbestimmter aus, als Heurtley. Die Stelle lautet: καὶ τινες δὲ κανόνας, τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἔνεκεν εὐκοσμίας, ἐκθέμενοι (nämlich die „150 Väter“) καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος δόξαν . . . τῷ θεῷ συμβόλῳ τῆς ἐν Νικαίᾳ πίστεως προσετίθεσαν τοῦ τῆς Νύσσης Γρηγορίου τὸ λεῖπον τῷ ἱερῷ συμβόλῳ ἀναπληρώσαντος. Der Nyssener ist nach Mansi III, 569 wenigstens auf dem Konzil von 381 anwesend gewesen. Wie die Notiz zu Wege gekommen, kann ich nicht sagen.

2) S. Two dissertations, Nr. II, speziell S. 77 ff. Schon Gerhard Voss, de tribus symbolis, diss. I, cap. 51, hat die grosse Verwandtschaft konstatiert, ohne auf die richtige Idee zu kommen. Hort hält C für das (durch Cyrill als Bischof) „revidierte“, d. h. mit Stichworten aus N erweiterte, auch sonst zum Teil leicht geänderte Hierosolymitanum. Ich kann ihm in der Detailausführung nicht überall zustimmen und glaube für einzelnes eine einfachere Erklärung zu haben, wie er. Die allgemeine Vorstellung kann sich durchaus auf Analogia stützen. Das Antiochenum, wie wir es bei Cassian kennen lernen, ist auch „revidiert“. — Hort hat auch seine besonderen Gedanken über die Art und Weise, wie gerade das Symbol des Cyrill die anderen Formeln des Orients verdrängt habe und zu der Legende, dass es das in Konstantinopel 381 vervollständigte Nicaenum repräsentiere, gekommen sei. Harnack hat sich diese Gedanken wesentlich angeeignet. Ich kann damit nur zum Teil übereinstimmen.

σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,

ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,

καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς

καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας
καὶ νεκροὺς,

οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλη-
τον,

τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις,

§. καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

§§. καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκ-
κλησίαν

καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ζωὴν
αἰώνιον.

σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Πον-
τίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ
τὰς γραφὰς

καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς

καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ
πατρὸς

καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.

οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον
καὶ τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκ-
πορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συν-
προσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,

τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν.

§§. εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστο-
λικὴν ἐκκλησίαν·

§. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν
ἁμαρτιῶν·

προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ
ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

(Αμὴν.³⁾)

3) Der diplomatisch sicherste Text von C ist der in den Akten des chalcédonensischen Konzils (act. II, Mansi VI, 957 und act. V, Mansi VII, 111; eine Differenz, um das zu berühren, ergibt sich zwischen der zweimaligen Mitteilung, sofern an der zweiten Stelle nicht „ἐκ δεξιῶν“ sondern ἐν δεξιᾷ gelesen wird und das „τὸ“ vor ζωοποιόν wegbleibt). Soweit es kritischer Textkonstituierung bedarf, vergl. besonders Caspari, „Das Nicaenum und Nicaeno-Constantinopolitanum in syrischer Übersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum“ I, 100—113, und „Das griechische Nicaeno-Constantinopolitanum in occidentalischer Form nach einer Sanct-Gallener Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert“, I, 213—248. Caspari beleuchtet hier die Übersetzungen von C (auch von N); die lateinischen sind zum Teil — nicht überall in der gleichen Weise — durch den Wortlaut des abendländischen lateinischen Symbols beeinflusst. (Von den arabischen (koptischen) Übersetzungen von C, die Wüstenfeld, Synaxarium, d. i. koptischer Heiligenkalender (1879), unter 9. Hatur und 1. Amschir kennen lehrt, konnte Caspari noch nicht Gebrauch machen.) Über die lateinischen Versionen von C werde ich im zweiten Bande handeln müssen. S. vorläufig Hahn² § 75—76; zumal die Bemerkungen über den griechischen Text, d. h. den für uns hier erst allein bedeutsamen Originaltext, reichen aus. — Was die Differenzen des oben angegebenen Textes von C und desjenigen Textes, den Epiphanius im Ancoratus bietet, anbetrifft, so sind es folgende: 1) in Art. 1 erscheint hinter „οὐρανοῦ“ ein τε, 2) in Art. 2 erscheint hinter „γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων“ ein τοὔτεστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und hinter „δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο“ ein τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, 3) hinter „Αμὴν“ folgen noch die Anathematismen von N. Möglicherweise haben wir es hier überall nur mit Interpolationen des Textes des Epiphanius durch Abschreiber zu thun. Es handelt sich auch für Art. 2 nur um Stücke aus N.

Es handelt sich im Verhältnisse von C zu dem Hierosolymitanum fast nur um Zusätze und diese stammen fast nur aus N. Im pneumatologischen Passus wird freilich $\xi\nu$ und $\tau\acute{o}\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\omicron\nu$ ausgelassen. Vereinzelt begegnet uns auch eine Verstellung oder eine Änderung des Ausdrucks.

Hort's allgemeine Auffassung von C bedarf, wie mir scheint, gar keiner Diskussion. Dagegen ist der Text, den er für das Hierosolymitanum annimmt, zu prüfen. Ich bemerke vorab, dass ich nicht etwa zweifle, dass derselbe in ganz dem Umfange sich mit C berührt, wie nach Hort zu Tage tritt, sondern ob er sich nicht wahrscheinlich in noch weiterem Umfange damit decke.

Ganz ebenso wie bei Hort finden wir den Text bei Hahn² § 62: es ist im wesentlichen diejenige Form, die schon Toutté aufstellte (Catecheses Cyrilli, Venet. 1763; s. auch Migne, XXXIII; in einer „observatio in symbolum Hierosolymitanum“, Appendix zu Cat. V, rechtfertigt Toutté seine Konstruktion eingehend). Die Änderungen, die wir treffen, beruhen nur auf einer noch höheren Schätzung der Überschriften, als Toutté bereits bethätigte. Eben an diese Autorität habe ich kritische Bemerkungen anzuknüpfen. Cat. VI—XVIII behandeln die einzelnen Stücke des Symbols. Über jeder Katechese finden wir eine Überschrift mit der Angabe der biblischen Lektion, bei der angeknüpft wird, und mit einer summarischen Bezeichnung des Inhalts, letztere meist in der Gestalt, dass der Artikel oder das Stück, dem die nachfolgende Predigt gilt, in formulierter Weise allegiert wird. Es fragt sich zunächst, wer etwa die Überschriften verfasst hat. Cyrill selbst? Toutté in der dissertatio II, mit welcher er seine Ausgabe einleitet cap. 4, § 28 (Migne, S. 151 ff.), stellt wohl überzeugend fest, dass das nicht der Fall ist. Doch hält er die Überschriften für so alt als die litterarische Veröffentlichung dieser Reden überhaupt.⁴⁾ Theodoret kenne die Überschriften bereits. Der Hauptgrund, weshalb Toutté die Überschriften nicht auf Cyrills eigene Angabe zurückführen will, gestattet zum mindesten eine grössere Skepsis an der wörtlichen Genauigkeit einzelner Formulierungen mit Bezug auf die Artikel des Symbols, als Toutté bemerkt. Nämlich die Überschriften richten sich in einer Weise nach dem faktischen Inhalte der Predigten, wie man sie nur begreift, wenn ein Leser dieselben fixiert. Derjenige, welcher die Predigten für den Zweck der Veröffentlichung redigierte, könnte dieser Leser sein. Auch wenn er die Predigten selbst gehört und nachgeschrieben hatte, also zweifellos das Symbol selbst Wort für Wort kannte, braucht man um jenes erkennbaren Gesichtspunktes willen, der ihn bei der Formulierung der Überschriften leitete, nicht zu glauben, dass er überall die Worte des Symbols genau mittheilte. Man kann daran denken, dass er sich durch die Arkandisciplin, bez. durch Cyrills Ermahnung an die Täuflinge, das Symbol nicht „aufzuschreiben“, verbunden erachtet,

4) Cyrill hielt dieselben noch als Presbyter, also vor 350 (351). Sie werden von einem (oder auch mehreren) Tachygraphen nachgeschrieben und so veröffentlicht sein. An einer leicht korrigierenden Redaktion für den Zweck der Publikation wird man nicht zu zweifeln haben.

mindestens einzelnes zu verschleiern. Aber wenn man sieht, wie peinlich er sich nach dem richtete, was Cyrill wirklich gesagt hat, so ist überall da Skepsis mit Bezug auf die Angabe hinsichtlich des Wortlautes eines Artikels angezeigt, wo derselbe in der Rede selbst nicht „citirt“ ist, wenigstens nicht als Citat fixiert ist. Freilich darf auch dieser Gesichtspunkt nicht mechanisch befolgt werden.⁵⁾

In den meisten Fällen giebt Cyrill in der Katechese irgendwo den Wortlaut des Artikels, den er behandelt, so direkt an, dass man in keinem Zweifel sein kann und an der gleichlautenden Überschrift nur konstatiert, wie der Redaktor auch die Citate bemerkt und einfach übernommen hat. Besonders in zwei Fällen jedoch kann man fraglich sein,

5) Um zu illustrieren, wie der Verfasser der Überschriften verfährt, mache ich z. B. auf die Überschrift zu Cat. X aufmerksam. Cyrill citirt in dieser Rede bereits mit die Worte „τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ“, § 3 behandelt aber nur erst die voranstehenden Worte „ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν“. Demzufolge bietet die Überschrift auch nur diese Worte. Umgekehrt lässt die Überschrift zu Cat. XI diese Worte fort, wiewohl Cyrill sie auch hier wiederholt mitcitirt, indem er doch seine Auslegung hier nur den weiteren Worten „τὸν υἱὸν“ etc. widmet. Wenn übrigens Cat. X in der Überschrift notirt „καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰ. Χρ.“, so ist an dem „καὶ“ gewiss nicht zu rütteln, wiewohl Cyrill selbst nie so citirt, dass man auch sähe, wie das Symbol den Übergang von Art. 1 zu Art. 2 macht. Denkbar wäre ja, dass Art. 2 wieder mit „πιστεύομεν“ (πιστεύω) eingesetzt hätte. In einem Falle wie diesen darf man glauben, dass der Redaktor von seiner persönlichen Kenntnis des Symbols Gebrauch macht. — In Verlegenheit musste der Redactor sein bei Cat. XVI und XVII, die beide vom h. Geiste und seinen Prädikaten handeln. Ein Citat, welches sich als solches kenntlich macht, bietet erst die zweite in § 3. Aber es ist sachlich ganz korrekt, dass schon die erste als Überschrift das ganze Stück „καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις“ hat (das „καὶ“ ist wie in Art. 2 zu beurteilen). — Am deutlichsten tritt das Streben des Verfassers der Überschriften zu Tage bei der letzten Katechese, in welcher ausdrücklich nicht nur der Artikel von der Kirche, der Auferstehung und dem ewigen Leben citirt wird, sondern auch der voranstehende, von der Taufe zur Vergebung der Sünden. (Wir sehen nur hier, was auch im Oriente gänzlich singulär ist, dass der Artikel von der Sündenvergebung in Jerusalem zu jener Zeit vorangestanden habe; hernach stellt Cyrill ihn — falls er C redigirt hat — hinter den Artikel von der Kirche; ob wir es nicht vielleicht nur mit einer Textverderbnis zu thun haben oder mit einer momentanen rhetorisch bedingten Umstellung des Cyrill, da wo er Cat. XVIII, 22 das „Citat“ gewährt?) Gehandelt wird in dieser Katechese aber doch nur von den beiden ersten Stücken, (NB. auch von diesen in einer Umstellung der durch das Symbol gegebenen Ordnung!). Dagegen verweist Cyrill hinsichtlich dessen, was über die Sündenvergebung etwa zu sagen sei, auf frühere Katechesen (s. Cat. II und III). Die Überschrift zu Cat. XVIII lässt also den Artikel von der Sündenvergebung aus und nennt nur die beiden anderen Artikel. (Das ist recht erwogen also doch nur eine scheinbare, mindestens eine keineswegs sichere Bestätigung dafür, dass das Hierosolymitanum zu jener Zeit wirklich den Artikel von der Sündenvergebung vor dem von der Kirche gehabt, bez. den Artikel von der Kirche und von der Auferstehung etc. unmittelbar nebeneinander stehend enthalten habe!) Touttée hat die Überschriften zum Teil von anderen Gesichtspunkten aus, die ich auf sich beruhen lassen darf, beleuchtet. Zur Kritik derselben ist sonst mir nichts bekannt geworden. (S. jedoch Anm. 7.)

ob die Überschrift nur auf einem Schlusse aus den Reden selbst ruhe oder aber von dem Redaktor kraft seiner eigenen Kenntniss des Symbols so formuliert sei, wie wir sie lesen, in ersterem Falle ferner, ob der Schluss, den er gezogen, der richtige sei. Nämlich es handelt sich um die Artikel von der Geburt und dem Tode Jesu.⁶⁾ Hahn und Hort konstruieren hier mit den Überschriften „σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα καὶ ταφέντα“. Touttéé beanstandet die Formulierung des zweiten von diesen beiden Artikeln nicht, bevorzugt aber auf Grund der Predigten für den ersten die Fassung „ἐν σαρκὶ παραγενόμενον καὶ ἐνανθρωπήσαντα“, so zwar, dass er ein weiteres „ἐκ παρθένου καὶ πνεύματος ἁγίου“ wenigstens in Klammern mit aufnimmt. Soviel ich sehe, kommt der Ausdruck *σαρκωθέντα* in der von der Geburt handelnden Cat. XII überhaupt nicht. (Er findet sich jedoch bei der vorweggenommenen summarischen Behandlung des Symbols in Cat. IV; vergl. hier § 9. Der in dieser Katechese, § 4—16, aufgestellte sog. „Glaubensdekalog“ hat immerhin accessorische Bedeutung bei der Frage nach dem Wortlaute eines Artikels des Symbols. Vergl. für diese eigentümliche Katechese Caspari, Alte und neue Quellen, 146 ff. Ich habe an einem späteren Orte Anlass mich einlässlicher mit ihr zu beschäftigen.) Das *ἐνανθρωπήσαντα* entspricht einer stehenden Wendung. Die in Betracht kommenden direkten Anspielungen auf den Wortlaut des Artikels

6) Von Geringerem notiere ich noch, dass, wenn die Überschrift von Cat. XIV lautet: „καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ“, das nicht in Übereinstimmung steht mit dem Citate in der Katechese, § 24, wodurch weder καὶ noch ἐκ νεκρῶν gedeckt ist. Touttéé lässt auch beides fort. Die Umstände, unter welchen Cyrill das Citat vorbringt, werden uns in einem späteren Zusammenhange beschäftigen müssen. — Ein anderer Punkt ist, dass Cat. VI den Eingang des Symbols in der Überschrift durch die Worte „πιστεύω εἰς ἕνα θεόν“ bezeichnet. Man pflegt es zu den Besonderheiten des orientalischen Typus zu zählen, dass das Bekenntnis pluralisch ausgesprochen werde. Wenn z. B. Cassian auch das Antiochenum mit „credo“ anheben lässt, so muss man ja wohl zugeben, dass das möglicherweise nur durch eine unwillkürliche Einwirkung der orientalischen Ausdrucksweise auf seine Übersetzung bedingt ist. Aber wie kommt der Redactor der Cyrill'schen Katechesen, wenn der Plural im Oriente stehend war, zu seinem „πιστεύω“? Touttéé hat nicht ganz Unrecht, wenn er bemerkt, Cyrill selbst gebe wohl zu πιστεύομεν Anlass. S. Cat. IX, 4. (Cat. VII, 4 und X, 1, die sonst für den Wortlaut von Art. 1 in Betracht kommen, sind gerade für das Eingangswort nicht zu verwerten). Cat. V handelt vom Wesen des Glaubens als solchem. Allein erst zum Schlusse hier macht Cyrill den Übergang zum Symbol. Cat. VI, welche die Spezialauslegung eröffnet, enthält das Citat der ersten Worte von Art. 1 in einer Form, die wieder kein Urteil über das eigentliche Eingangswort als solches gestattet. Wenn man das Citat IX, 4 in seinem Zusammenhange erwägt, wird man aber finden, dass auch es nicht zwingt, πιστεύομεν für die wirkliche Symbolform zu erklären. Wenn C ja auch πιστεύομεν hat, so beweist das nichts. Das könnte mit zu den aus N herübergenommenen Neuerungen gehören! Wie immer man darüber denken mag, ob Cat. IX 4 schon für das alte Hierosolymitanum πιστεύομεν verlange oder nicht, es ist jedenfalls bemerkenswert, dass der Redactor der Überschriften πιστεύω sagt. Das beweist, dass die singularische Form dem Oriente jedenfalls nicht fremd gewesen.

(eine als Citat unzweifelhaft erkennbare Wendung kommt leider nicht vor) sind: XII, 1 προσκυνείσθω μὲν ὡς θεός, πιστευσέσθω δὲ ὅτι καὶ ἐνανθρώπησε, 3: ἡμεῖς παραδεχόμεθα θεὸν λόγον ἐνανθρωπήσαντα . . . οὐκ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς . . . ἀλλ' ἐκ παρθένου καὶ πνεύματος ἁγίου κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, 4: πίστευσον ὅτι . . . οὗτος ἐκ παρθένου ἐγεννήθη, 13: ἀλλ' ἡμεῖς πιστεύομεν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ παραγενόμενον καὶ ἐνανθρωπήσαντα. (Vergl. auch IV, 9: πίστευε δὲ ὅτι οὗτος . . . κατῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς . . . ἀναλαβὼν ἀνθρωπότητα καὶ γεννηθεὶς ἐκ ἁγίας παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος.) Nun kann man so argumentieren: Der sonst so überaus vorsichtige Redaktor der Überschriften entfernt sich hier so weit von den Andeutungen, die Cyrill selbst giebt, dass er sogar einen ganz selbständigen Ausdruck braucht (denn dass IV, 9, wo „σαρκωθείς“ unter anderen Ausdrücken vorkommt, ihn bestimme, ist natürlich nicht anzunehmen!), also wird er selbständige Kenntnis von dem Wortlaute des Symbols gehabt haben. Er entfernt sich sogar von den sachlichen Andeutungen, die darin mit zu liegen scheinen, dass Cyrill die Jungfrauengeburt nicht etwa verschweigt, sondern ausdrücklich mitbehandelt. Er wird also wohl gewusst haben, dass das Symbol selbst dieses konkrete Detail nicht enthielt?! Auf der anderen Seite ist zu bemerken, dass die Überschrift in ihrer Kürze und Allgemeinheit doch das Thema der Rede richtig bezeichnet. Die Jungfrauengeburt wird nur behandelt im Zusammenhange mit den anderen Momenten der Weissagung und diese wieder sind nur Beweismaterial für die Berechtigung des Glaubens überhaupt, dass der Sohn Gottes Mensch geworden. Daraus liesse sich nun vielleicht schließen, dass Cyrill eben durch sein Symbol auch nur Veranlassung hatte, allgemein von der Menschwerdung zu reden. Allein anderseits kommen doch gerade in seinen Anspielungen auf das Symbol auch jene Bezüge auf die Jungfrau und den h. Geist vor. (Vergl. auch noch XVII, 6.) Es ist also nach den Katechesen allein nicht zu entscheiden, was das Symbol wirklich gehabt; die Indizien sind unklar.

Das gleiche Resultat ergibt sich hinsichtlich des sogleich folgenden Passus „σταυρωθέντα καὶ ταφέντα“. Das Thema der Cat. XIII, die diese Überschrift führt, übrigens nirgends einen Satz hat, der mit irgendwelchem Rechte wie ein direktes Citat angesehen werden könnte (auch IV, 10 hilft nicht weiter), ist in der That das „Kreuz“. Wenn die Überschrift hinzufügt „καὶ ταφέντα“, so erwähnt die Rede in der That auch das Begräbnis, § 8 u. 35, aber in einer Reihe mit all den anderen konkreten Momenten des Todes Christi, die sämtlich durch die Weissagung vorgesehen waren. Man kann hier wieder argumentieren, dass nur selbständige Kenntnis des Symboltextes den Redaktor veranlassen konnte, als Überschrift nicht nur einfach „σταυρωθέντα“ zu nehmen. Allein die folgende Katechese sagt doch ausdrücklich (XIV, 3), dass die Hörer „in der vorigen Katechese“ vernommen hätten, dass der Heiland „begraben“ worden. Das Begräbnis erscheint hier in der folgenden Katechese auch als ein Moment von selbständigem Belang, mit welchem die Auferstehung kontrastiert werden muss. Ich halte es nach allem dem doch jedenfalls für möglich, dass sowohl der Artikel von der

Geburt als der vom Tode Christi konkreter gewesen, als die Katechesen unmittelbar hervortreten lassen. Cyrill ist so sehr davon hingenommen, alle Momente der Weissagung anzuführen, dass ihm das Symbol, wenn es wirklich die Jungfrauengeburt und die Kreuzigung unter Pontius Pilatus erwähnt haben sollte, hier nicht genug thut und er kein Interesse absieht, nur diese beiden Züge oder auch diese nur in besonderer Betonung hervorzukehren.⁷⁾

Um das Symbol bei Cyrill zu würdigen, haben wir es mit der Formel des Eusebius zu vergleichen. Denn Jerusalem gehörte zu jener Zeit zur Metropole von Caesarea.⁸⁾ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Jerusalem sein Symbol durch Vermittelung von Caesarea empfangen hatte. Es ergibt sich zwischen den beiden Formeln in der That ein nicht geringes Mass von spezifischer Übereinstimmung. In Art. 1 lautet der Zusatz zu παντοκράτορα ähnlich: bei Euseb „τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν“, bei Cyrill „ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων“. Der christologische Passus beginnt wieder in in gleicher Weise, doch hat das jerusalemische Symbol zunächst bei den Personprädikaten Jesu eine straffere Haltung. Sachlich kommen beide durchaus überein. Denn dass das Hierosolymitanum die Prädikate τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, πρωτόκον πάσης κτίσεως vermissen lässt, will sachlich wenig bedeuten gegenüber dem, dass es mit Euseb in der Redewendung über die Erzeugung des Sohnes (Euseb: πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον, Cyr.: τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα . . . πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) und in der Bezeugung der Beteiligung des Sohnes an der Weltschöpfung (Eus.: δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, Cyr.: δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο) übereinkommt, noch dazu so, dass in die erstere Phrase ein „θεὸν ἀληθινόν“ eingeschoben ist, was mit dem bei Euseb hinter τὸν τοῦ θεοῦ λόγον eintretenden „θεὸν ἐκ θεοῦ“ sich deckt und mit seinem „ἀληθινόν“ die anderen citierten biblisch-dogmatischen Prädikate des Sohnes bei Euseb ersetzt. Im weiteren entspricht das „ἐνανθρωπήσαντα“ des Cyrill dem ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον des Euseb. Cyrill bietet die Erwähnung des Begräbnisses und des Sitzens zur Rechten. Das giebt erneuten Grund zu der Frage, ob

7) Casparis Abhandlung „über das jerusalemische Taufbekenntnis in Cyrillus von Jerusalem's Katechesen, nebst einem Exkurse: hat das jerus. Taufbekenntnis den descensus ad inferos enthalten?“, die nur norwegisch erschienen ist, habe ich nicht gelesen. Caspari berichtet in der Anmerkung zu der Vorrede von Band I seiner „Quellen“, dass er dort über die Autorität der Überschriften gehandelt habe. Von der Frage, der sein „Exkurs“ gilt, teilt er mit, dass er sie verneine. Ich begreife sogar nicht ganz, wie er sie überhaupt ex professo hat aufwerfen können. Sachlich kennt Cyrill freilich den descensus ad inferos. Aber das ist nichts, was auffallen müsste. Er kontrastiert ihn mit der Auferstehung, z. B. XIV, 19. Aber es ist durchaus kein Anhalt vorhanden (auch IV, 11, 12 wenigstens kein irgendwie ausreichender), um dieses Stück als ausdrückliches Symbolelement neben „ταφέντα“ (oder statt ταφέντα) zu vermuten.

8) Bekannt sind die Rangstreitigkeiten zwischen Acacius von Caesarea (Nachfolger des Euseb) und Cyrill. S. Sozomenus hist. eccl. IV, 25 (ed. Valesius. S. 157); Theodoret, hist. eccl. II, 22 (ed. Schulze opp. III, 893).

Euseb diese beiden Artikel nicht bloss übergangen habe. Die Artikel von der Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zeigen bei Cyrill und Euseb charakteristische Momente der Übereinstimmung bei einigen Differenzen. Ohne Parallele bei Cyrill ist das Euseb'sche τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν vor σαρκωθέντα.⁹⁾ Umgekehrt hat das Cyrillsche „ὁ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος“ zum Schlusse des christologischen Passus keine Parallele bei Euseb. Über diesen, in den orientalischen Formeln nicht selten vorkommenden Zusatz urteilt Caspari, dass er antimarcellisch sei (s. die mir nicht bekannte norwegische Abhandlung über das Taufbekenntnis in Constitt. app. VII, 41, und die Notiz darüber in der Vorrede zu „Quellen“ I).¹⁰⁾

Die letztere Beobachtung wird uns darauf aufmerksam machen dürfen, dass auch die Formel der Katechesen bereits ihre Geschichte hat, d. h. schwerlich noch alle ursprünglichen Elemente gänzlich intakt aufweist!

Indes wenn man unter diesem Gesichtspunkte etwa denken könnte, die beiden Artikel, denen ich oben spezielle Aufmerksamkeit zuwendete, möchten wohl vielleicht ursprünglich konkreter gelautet haben, als sie in den Überschriften der Katechesen erscheinen, möchten aber zur Zeit der Katechesen wirklich nur noch so kurz und kahl formuliert gewesen

9) Dagegen bekräftigt das Euseb'sche „σαρκωθέντα“ die Vermutung, dass die Überschrift zu Cat. XII mit ihrer Angabe über den Wortlaut des Hierosolymitanums Recht habe. Euseb fügt auch nichts von der Jungfrauengeburt etc. bei. Doch das ist offenbar nicht unmittelbar eine Bestätigung dafür, dass auch das Hierosolymitanum nichts derartiges geboten.

10) In dem Anm. 7 erwähnten Aufsätze hat Caspari auch gehandelt über „Charakter und Zeitalter der historia concilii Nicaeni des Gelasius von Cyzicus“. Ich entnehme aus „Quellen“ II, 44 Anm. 122, dass Caspari diese historia für fälschlich diesem Gelasius zugeschrieben hält. S. über diesen Theologen (Ende des 5. Jahrhunderts) und jene Schrift auch Hefele, Konziliengesch. I², 284 ff. Diese „historia“ kann für das jerusalemische Symbol mit zur Sprache kommen wegen eines von ihr bewahrten bekenntnisartigen Aufsatzes, der angeblich von Macarius von Jerusalem dem Konzil vorgelegt sein soll (Mansi II, 873—76). Aus diesem Aufsätze ist jedenfalls nichts direktes zu entnehmen. Er verfolgt in der Kürze das ganze Leben Jesu. Christus ist σαρκωθείς καὶ γεννηθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, αὐτὸς μόνος ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Er hat als ein wirkliches Kind Milch getrunken; ist dreissig Jahre alt geworden; ist von Johannes getauft worden; hat dann gelehrt und Wunder gethan; nach dem dritten Jahre, τετάρτῳ ἀρξαμένῳ, ist er gekreuzigt worden; wie wir nach dem Tode κατεφερόμεθα εἰς τὸν Ἄδην, so ist auch er hinuntergestiegen (κατέλθῃς); nachdem er drei Tage begraben gewesen, ist er auferstanden; hat noch vierzig Tage mit seinen Jüngern verkehrt und ist dann aufgestiegen (ἀνελήλυθεν) zum Himmel. Nach der h. Schrift ist noch zu glauben ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθεσθιέναι (Cyrill: „καθίσαντα“) αὐτόν. „Ὁν καὶ ἡμεῖς προσδοκῶμεν ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Man erwartet ihn zugleich als „αἰδιός, ὃς αἰεὶ, συμβασιλεύοντα τῷ πατρὶ εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας“. (Cyrill: οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.) Den Schluss bildet die Versicherung, dass dies die ἀποστολικὴ καὶ ἀμώμητος πίστις sei, welche die Kirche als vom Herrn selbst stammend gemäss dem Taufbefehl desselben von der Apostelzeit her überliefert habe. — Es ist nicht zu bezweifeln, dass Macarius im allgemeinen die gleiche Formel als Taufsymbolum gehabt hat, als welche Cyrill in den Katechesen auslegt.

sein, so darf man die Unterstützung, welche die Eusebsche Formel dieser Vorstellung leiht, doch nicht zu hoch schätzen. Im Gegenteil möchte ich nun vielmehr die Formel der Katechesen noch mit einer anderen in Vergleich bringen. Das ist einfach C! Ich kann mich nur wundern, dass nicht schon Hort auf den Gedanken gekommen ist, dass C wahrscheinlich als eine Quelle zur Rekonstruktion des Hierosolymitanums verwendet werden darf. Gewisse Schwierigkeiten, die C für Hort bietet oder in höherem Masse bieten müsste als Hort selbst bemerkt, erledigen sich gerade von diesem Gedanken aus. Es ist nämlich, wenn man das alte Hierosolymitanum so lauten lässt, wie Hort thut, befremdlich, dass Cyrill (wenn er die alte Form „revidiert“ hat; die Zeit der Revision ist wohl spätestens kurz nach 362 anzusetzen: das Konzil von Alexandria in diesem Jahre war der Moment der Neubelebung der nicänischen Orthodoxie, zugleich der Moment, von wo ab die Lehre vom h. Geiste dogmatische Beachtung fand) in das alte Bekenntnis auch solche Elemente eingeführt haben sollte, die gar nicht im Zusammenhange stehen mit der nicänischen Orthodoxie als solcher, zum Teil auch nicht einmal mit dem Wortlaute von N. Als solche aber sind alle die Stücke anzusehen, die C über die von Hort empfohlene Fassung des Hierosolymitanums hinaus in der Annäherung an R besitzt. Diese Stücke konzentrieren sich in den beiden Artikeln, über deren Wortlaut bei Cyrill wir oben verhandelt haben. C liest „σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα“. Wäre es nicht möglich, oder richtiger: bieten nicht vielleicht die Katechesen eine Handhabe zu der Annahme, dass Cyrill schon damals diesen Wortlaut in seinem Symbole gehabt habe?¹¹⁾ Ich antworte, indem ich zugleich noch den Zusatz, den C vor dem Artikel von der Menschwerdung („τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν“) und dazu denjenigen hinter dem Artikel von der Auferstehung („κατὰ τὰς γραφάς“) ins Auge fasse. Der erstere Zusatz wird in dieser ausführlichen Fassung ja vielleicht erst aus N stammen, mit dem er bis auf das ἐκ τῶν οὐρανῶν übereinkommt. Aber es ist schon hervorgehoben, dass die Formel des Euseb, also vielleicht das Caesareense, auch ein „διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν“ vor σαρκωθέντα hat. Und dass das „κατὰ τὰς γραφάς“ in dem älteren Hierosolymitanum bereits gestanden, wird dadurch wenigstens nicht widerlegt, dass Cyrill den Artikel von der Auferstehung ausdrücklich ohne diesen Zusatz citiert. Denn es hat, worauf ich schon oben Anm. 6 reflektierte, gerade mit diesem Citate eine besondere Bewandnis. Es kommt nämlich — unter denjenigen Citaten, welche die historischen speziellen Momente des Lebens Jesu betreffen, allein — in einer solchen Abhängigkeit von einem Verb vor, dass zunächst das „καὶ“ nicht mit citiert werden konnte. Cyrill schreibt nämlich Cat. XIV, 24: οἶδας γὰρ εἶτι ἡ ἀκολουθία τῆς πίστεως διδάσκει σε πιστεῦν εἰς „τὸν ἀναστάντα τῇ

11) Mit Ausnahme, wie ich allerdings denken würde, des „παθόντα“. Dieses Stück steht hinter σταυρωθέντα so auffallend, dass man es für eingeschoben zu erachten kaum umhin kann. Es wird aus N stammen.

τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθίσαντα etc.“ Cyrill ist nun aber im Begriffe, von der Auferstehung nicht etwa erst zu beginnen, sondern abzugehen und sich zur Himmelfahrt zu wenden. Jetzt erst nachträglich „citirt“ er auch den Artikel von der Auferstehung. Man wird zugeben, dass er dabei wohl auch über das „κατὰ τὰς γραφάς“ hingehen konnte, wenn das auch zum Symbol gehörte, zumal dann, wenn er es sachlich nicht nur auf dieses eine Datum, sondern ebenso auf die vorangegangenen bezog.¹²⁾ Aber haben wir irgendeinen positiven Grund, nach den Katechesen es nicht nur für möglich zu halten, sondern wirklich zu vermuten, dass dort zum Eingange und hier zum Schlusse der Artikel, die das Leben Jesu auf Erden betreffen, noch derartige Zusätze in dem Hierosolymitanum vorhanden gewesen? Ich meine, dass wir allerdings Grund haben. Cat. XII, die sich zur Geburt Jesu wendet, hebt ausdrücklich an: καὶ πρῶτον γε ἡμῖν ζητεῖσθω τίνων ἔνεκεν κατέβη ὁ Ἰησοῦς¹³⁾; Der Grund ist, wie Cyrill nun darlegt, die σωτηρία der verlorenen Menschen. Und was das „κατὰ τὰς γραφάς“ anbelangt, so ist es in der That so sehr der leitende Gesichtspunkt alles Weiteren nach der religiös-dogmatischen Erörterung über die Bedeutung der Menschwerdung von den Umständen der Geburt an bis hin zur Auferstehung, dass man allerdings fast darauf hingewiesen wird, eine solche Wendung im Symbol vorauszusetzen. Das gilt umsomehr, als das Thema „κατὰ τὰς γραφάς“ vorher und nachher nicht ebenso stehend ist. Was den Cyrill bewogen haben kann, die beiden Artikel von der Geburt und dem Tode nur so obenhin zu citieren, habe ich schon erwähnt. Touttée glaubte eine Erwähnung der Jungfrau etc. eventuell hinter ἐνανθρωπήσαντα annehmen zu dürfen, hierbei sodann den Namen der Maria auslassen und die Erwähnung des h. Geistes hinter der Jungfrau ansetzen zu sollen. Wenn man den Gedanken, dass C zu Rate gezogen werden dürfe, überhaupt billigt, so wird m. E. es nicht zu beanstanden sein, dass erstens das Detail zu σαρκωθέντα zu stellen ist, sodann, dass es in der That wie in R^{13a)} gelautet hat: „ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“.

12) Auch das „ἐκ νεκρῶν“, welches die Überschrift bietet, konnte bei diesem Citate verloren gehen. In N fehlt auch ἐκ νεκρῶν. Möglich, dass Cyrill es bei seiner Revision beseitigt, richtiger wohl: halb unbewusst ausfallen lassen hat. Auch das Symbol des Ancoratus lässt das ἐκ νεκρῶν vermissen. Also in C wird es nicht zu supplieren sein. Aber die Abweichung, die sich der Redaktor von dem Citat des Cyrill gestattet, (welch letzteres er dann doch soweit wieder respektiert, dass er das „κατὰ τὰς γραφάς“ auslässt), ist um so eher beachtenswert, weil es an einem Citate als solchem nicht fehlt! Es wäre sehr begreiflich, dass der Redaktor übersehen hätte, dass Cyrill das „ἐκ νεκρῶν“ auch auslasse.

13) Beachte hier auch das κατέβη. Es kann eine Spur davon sein, dass das alte jerusalemische Symbol schon von dem „Herniederkommen“ redet, so gut wie das revidierte. — Wenn man die Hypothese, dass C auch in diesen Dingen jene ältere Form festhalte oder uns verrate, als heuristisches Prinzip für die Ausmittlung der in den Katechesen steckenden Symbolgedanken und Symbolworte benutzen darf — und dass ist ja schliesslich die einzige Probe, die wir auf diese Hypothese machen können —, so sind auch solche Spuren immerhin nicht gleichgültig.

13a) Vergl. nunmehr auch Macarius, Anm. 10!

Der Redaktor der Überschriften hat wirklich das Hierosolymitanum selbständig gekannt. Es entging ihm, dass wenn er „σαρκωθέντα“ schrieb, er damit sich von den Andeutungen des Cyrill in der Rede entfernte. Er wollte — vermutlich wegen der Arkandisciplin — nirgends weitergehen, als Cyrill ihn selbst autorisierte. Was im Texte stand, durfte er auch in die Überschrift setzen. Aber mehr wollte er jedenfalls nicht hier hineinsetzen. Nur unwillkürlich verrät er gelegentlich ein Mehreres.

Was die kleineren Apartheiten der Terminologie von C auch gegenüber von unzweifelhaften Citaten bei Cyrill betrifft („καθεζόμενον“, statt καθίσαντα, „πάλιν ἐρχόμενον“, statt bloss ἐρχόμενον, „μετὰ δοξῆς“, statt ἐν δόξῃ), so mögen sie auf sich beruhen. In dem ersten Falle ist nur der Wechsel des Tempus von einer Art von Belang und möchte vielleicht auf einer Absicht des Cyrill beruhen. S. darüber Hort, S. 90 ff. In diesen Kleinigkeiten hat es auch bei aller Absicht auf Bewahrung des einnal rezipierten Wortlautes gewiss keine vollkommene Konstanz gegeben — im Orient so wenig, wie im Occident.

Im letzten Teile scheint Cyrill am meisten korrigiert zu haben. Das Prädikat „ἀποστολικήν“ für die Kirche scheint er wirklich erst eingefügt zu haben. Cat. XVIII lässt es nicht nur in den Citaten (§ 22 u. 26), sondern auch in der sachlichen Ausführung vermissen. Umgekehrt hat er die Betonung der Einzigkeit des h. Geistes, sowie das Prädikat „τὸν παράκλητον“, man sieht nicht weshalb, gestrichen, sowie „σαρκὸς ἀνάστασιν“ (XVIII, 22 u. 28) in „ἀνάστασιν νεκρῶν“ resp. „ζωῶν αἰώνιον“ (ib.) in „ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος“ geändert. Ob er damals auch das „ὁμολογοῦμεν“ vor der Erwähnung der Taufe, und das „προσδοκῶμεν“ vor dem letzten Artikel eingeschaltet hat, kann dahingestellt bleiben.¹⁴⁾

14) Das Bekenntnis des Johannes von Jerusalem (386—417, Cyrills Nachfolger), welches Caspari in syrischer Übersetzung aus einer nitrischen Handschrift des British Museum erstmals ediert hat (I, 161—213), bietet nichts Charakteristisches, wenigstens nichts, was für das Hierosolymitanum, sei es das ältere, sei es das jüngere oder C, von Belang wäre. Casparis Aufsatz enthält zugleich eine Sammlung und kritische Ordnung sämtlicher Fragmente des Johannes. Diejenigen seines Briefes an Theophilus von Alexandria, worin er sich wie in seinem Bekenntnisse, gegen den Vorwurf, „Origenist“ zu sein, verteidigt, s. bei Hieronymus, C. Joannem Hierosolymit. ad Pammachium und in seiner Epistola ad Theophilum; anderes bei Orosius. Auch alles dieses hat mit unserer Aufgabe nichts gemein. Die Fragmente des Briefes und eine deutsche Übersetzung des Bekenntnisses, beides nach Caspari, s. auch Hahn² § 136 u. 137. — An die Spitze aller „Taufsymbole des Morgenlandes“, § 61, stellt Hahn² dasjenige der „Liturgia Jacobi“. Dasselbe lautet: „πιστεύω* εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Καὶ τὰ ἐξ ἧς τοῦ συμβόλου τῆς πίστεως“. Hahn sagt nicht, ob er hier wirklich die älteste Spur eines palästinensischen Symbols mutmasst. In dem Codex liturgicus ecclesiae universae ed. Assemani findet sich die „liturgia Jacobi“ in IV, 2 (Romae 1752), S. 1—68. Jene Formel steht S. 18. Assemani teilt auch die „expositio ministerii oblationis D. Jacobi apostoli fratris domini nostri“ mit, die Johannes Maro (Patr. v. Antiochia) verfasst habe, S. 277 ff. Darin trifft man eine ausführliche, jedes Wort berücksichtigende expositio symboli, S. 281 ff. Hier der Beweis (?), dass C gemeint ist! [„Maro“ redet davon, dass „juxta nonnullorum sententiam“ das Konzil der 318 Väter bestimmt

E. Das Symbol der Nestorianer.

In seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der orient. Kirche etc.“, Zeitschrift für luth. Theol., 1857, hatte Caspari zuerst die kurzen Bemerkungen über das Symbol der Nestorianer bei Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I, sowie bei Badger, *The Nestorians and their rituals etc.*, 1852, ins Auge gefasst. Später gelangte er durch Vermittelung des Dr. Schönfelder, jetzt Professor der Theologie zu München, in den Besitz eines vollständigen Exemplars des Taufbekenntnisses dieser „Sekte“. Cod. Orient. 147 der Münchener Hofbibliothek enthält nämlich u. a. ein nestorianisches Brevier, und hier findet sich ein vollständiger Text desselben im syrischen Original. Caspari widmete diesem Texte in I, 113 ff. eine eingehende Untersuchung, die ihm das Resultat bot, das Nestorianum sei eine Gestalt von C unter besonderer Rücksicht auf das Antiochenum. Wieder aufgenommen wurde seine Untersuchung von Hort (S. 128 ff.), der durch W. Wright's Vermittlung noch vier andere Manuskripte (zwei in Cambridge, zwei im brit. Museum)¹⁾ mit dem Münchener Texte vergleichen konnte. Wie Caspari, giebt auch Hort eine griechische Übersetzung des Symbols. Hort bietet dabei auf einigen, allerdings durchaus untergeordneten Punkten eine andere Wortfassung als Caspari.²⁾ Im Unterschiede von diesem erklärt der englische Forscher das Symbol für nichts anderes als ein überarbeitetes Antiochenum. Er sieht in ihm „das altnestopotamische Symbol“. Die Frage nach dem Alter resp. dem Orte der Redaktion hat Hort, immerhin vorsichtig genug, mit einem Hinweise auf Eusebius von Samosata († kurz nach 378) beantwortet. Die Persönlichkeit dieses Mannes und die

habe, es solle vor der eigentlichen Messhandlung, *immediate post evangelii lectionem*, das Symbol von seiten des Priesters **und** der Gläubigen recitiert werden. Dazu passt das „πιστεύω“, statt πιστεύομεν, nicht recht. C hat auch „πιστεύομεν“. Vielleicht ist es doch eine Spur des alten Hierosolymitanums, die wir treffen?! In der späteren Zeit hielt man natürlich das hier angedeutete Symbol für C. Maro hat über das Zustandekommen von C die legendarische Meinung. Übrigens bleibe nicht unerwähnt, dass Johannes Maro, angeblicher Patriarch von Antiochia zu Ende des 7. Jahrhunderts, wahrscheinlich nur einfacher Bischof von Botrus, in der Legende der Maroniten ein grosser Organisator der Kirche Syriens, nach Rödiger (Kessler) „entschieden“ nicht der Verfasser der *expositio* der Liturgie des Jakobus ist, dass als solcher vielmehr Dionysius Barsalibi, 12. Jahrh., zu betrachten sei, (Art. „Maroniten“ PRE² IX, 351)].

1) Ein sechstes, noch nicht verglichenes Manuskript findet sich nach Wright in der Nationalbibliothek zu Paris; s. Hort, S. 128 Anm. („Suppl. 56, Nr. 24 in Zotenbergs Katalog“).

2) Die Übersetzung Casparis s. auch Hahn² § 69; dort auch ein Bericht über Casparis etwas komplizierte Vorstellung über das Zustandekommen dieser Formel. Im Münchener Codex heisst das Symbol „Der Glaube der 318 Väter“. Das heisst also, dass die Nestorianer es mit N identifizieren. Ich weiss nicht, ob C in der alten Kirche einfach so bezeichnet worden ist. Möglich ist das immerhin. Die Hauptsache an der Legende war, dass C seiner Grundlage nach N sei: die „150 Väter“ (von Konstantinopel) hätten N nur „ergänzt“.

Bedeutung seines Bischofssitzes lassen es eventuell gewiss nicht unglaublich erscheinen, dass diese Hypothese zu Recht bestehe. Allein man wird besser thun, es bis auf weiteres bei dem allgemeinen Gedanken bewenden zu lassen, dass wir eine Formel vor uns haben, welche uns irgend ein altsyrisches Symbol kennen lehrt, das immerhin wahrscheinlicherweise in einer der östlichen Städte seine besondere Form erhalten hat.

Ich muss mich, was die litterarische Beurteilung des Nestorianums betrifft, Caspari gegenüber auf Horts Seite stellen.³⁾ Es ist, wie mir scheint, unverkennbar, dass der Verfasser dieses Symbols das Antiochenum und zwar das revidierte Antiochenum zum Grunde legt. Das beweist der Passus, der die Personprädikate für Christus ausdrückt. Kleinigkeiten stellen hier immerhin eine Differenz zwischen den beiden Formeln dar, aber die Kombination nicänischer Elemente und einer älteren Formel ist hier in der Struktur so spezifisch in Übereinstimmung, dass weder der Verfasser des Nestorianums hier ohne Rücksicht auf das Antiochenum verfahren sein kann (man begreift nicht recht, wie zwei Leute aus N gerade dieselben Stücke in der eigentümlichen Verschiebung zugleich ohne Bekanntschaft untereinander zur Adjustierung einer älteren Formel herangezogen haben sollten), noch neben dem Antiochenum eine andere Formel als „Grundlage“ in Betracht kommen kann. An C als Grundlage zu denken, scheint mir geradezu ausgeschlossen. Eine einzige Stelle ist in wirklich spezifischer Übereinstimmung mit C: *ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφρον ἁμαρτιῶν*. Alle anderen Übereinstimmungen mit C wiegen leicht. Wir haben ja von dem letzten Teile des Antiochenums nur Bruchstücke. Ob dasselbe in seiner revidierten Form eine Mehrzahl dogmatischer Prädikate für den h. Geist gehabt habe, können wir ja nicht sagen: es ist doch sehr wahrscheinlich. Das Nestorianum bietet: *„καὶ εἰς ἐν ἅγιον πνεῦμα, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ πνεῦμα τὸ ζωοποιόν“*. Was sich hier mit C berührt, ist nicht von der Art, dass es nur als dorthier stammend zu begreifen wäre. Ich könnte mir übrigens sehr wohl denken, dass das Antiochenum hier irgendwie mit C zu-

3) Hätte Caspari mit seiner Auffassung Recht, so wäre das für die Geschichte von C höchst interessant. Das Nestorianum wäre dann eine Art Probe darauf, dass C wohl wirklich durch das Konzil von 381, wenn nicht als allgemeines Taufbekenntnis „eingeführt“, so doch vielleicht empfohlen, jedenfalls irgendwie bereits mit Autorität bekleidet worden sei. Caspari meint in der That, das Konzil von 381 habe sich das Symbol des Ancoratus zu eigen gemacht (ich glaube auch selbst, dass die Akten dieses Konzils irgendwie eine Beziehung auf diese Formel enthalten haben). Dass das Nestorianum eine Formel ist, die sehr hoch hinaufreicht, ist klar. Ich kann mich nicht überzeugen, dass an der Formel überhaupt irgend etwas „häretisch“ zu nennen ist. Sie ist ganz offenbar entstanden, ehe die an den Namen Nestorius sich knüpfende Kontroverse aufkam. Die zur Sekte herabgesetzten Anhänger der antiochenischen Christologie (man darf die „Nestorianer“ insgesamt aber sicher nicht bloss so bezeichnen; vergl. über sie meine Vergl. Confessionsk. I, 226 ff.) haben irgend ein altes Gemeindesymbol als ihr Taufbekenntnis konserviert. Die Prädikate für den h. Geist scheinen mir zu verraten, dass das Nestorianum vor 381 entstanden ist. In der Zeitbestimmung kann ich auch Hort nur beistimmen.

sammenhänge. Natürlich nicht irgendwie unter dem Gesichtspunkte, als ob C eine „Autorität“ gewesen wäre. Ist Meletius es gewesen, der das alte Antiochenum „revidiert“ hat, so möchte Cyrill ihm bereits vorangegangen sein, vielleicht den Anstoss gegeben haben. Jedenfalls kann er das revidierte Hierosolymitanum bereits gekannt haben. Er mag ja dann die beiden Prädikate für den h. Geist, die ihm hier besonders glücklich dünkten, übernommen haben, ohne sich doch ganz nach Cyrill zu richten. Das könnte auch die Erklärung für die erwähnte spezifische Berührung zwischen dem Nestorianum und C bieten. Es ist kein unmöglicher, nicht einmal ein schwieriger Gedanke, dass Meletius die Artikel von der Kirche (es fehlt hierfür an jeder „Quelle“: es kann hier füglich auch zufällige Übereinstimmung zwischen dem Antiochenum oder dem Nestorianum und C angenommen werden!) und von der Sündenvergebung von Cyrill adoptiert habe. Sicher stimmt das Nestorianum wieder mit dem Antiochenum gegen C in dem „ζωὴν αἰώνιον“ statt ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

Der Verfasser des Nestorianums hat sich nun aber doch durchaus nicht sklavisch nach dem Antiochenum gerichtet. Einmal benutzt er N zum Teil reichlicher, als es für das Antiochenum herangezogen worden ist. Bemerkenswerter ist, dass er auch offenbar irgendein älteres Gemeindesymbol benutzt. Das Antiochenum hat, wie ich annahm, veranlasst durch N, den Artikel vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes verloren. Das Nestorianum hat diesen Artikel. (Caspari: καὶ καθ-εζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, Hort: καὶ καθίσαντα ἐκ τῶν δεξιῶν τοῦ πατρὸς, man bedenke, dass dies Übersetzungen sind!)⁴⁾ Es bietet den Artikel von der Menschwerdung auch in folgender interessanter Form: „τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν (N, abgesehen von ἐκ τ. οὐρ.) καὶ σαρκωθέντα (N) ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ ἀνθρώπου γινόμενον (wenn dies die notwendige Übersetzung sein sollte statt, wie es in N heisst, ἐνανθρωπήσαντα!)? Man erwäge, dass der syrische Text, den wir allein kennen, ja auch schon Übersetzung ist und vielleicht nicht ganz das richtige Wort für „ἐνανθρωπήσαντα“, getroffen hat) καὶ συλληφθέντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου“. Die Berührung mit C ist durchaus nicht spezifischer Natur. Über das Antiochenum geht mehreres hinaus. Man wird sehr an R erinnert, indem zuerst des h. Geistes gedacht und dann mit γεννη-θέντα fortgefahren wird. Die Elemente von R erscheinen wie auf N verteilt. Das „συλληφθέντα“ ist in keiner der orientalischen Formeln, die wir bisher kennen lernten, zu konstatieren gewesen. — Ganz singular ist die Stellung in „κρίναι νεκροὺς καὶ ζῶντας“. Das verrät eine

4) „καθήμενον“ wird auch angenommen werden können. — Wenn Caspari und Hort übersetzen ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, so darf man wohl auch fragen, ob ἀναβάντα nicht gerade so möglich wäre. Was das Antiochenum, zumal etwa das alte, gehabt, ist nicht sicher zu sagen, (ebenso wie man beim Laodiceum nichts ausmachen kann); „ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς“ ist sicher der Text von C, aber auch von N. — Für den Artikel von der Wiederkunft wird von beiden Übersetzern ἐρχόμενον oder ἐλευσόμενον (ἔξοντα) zur Auswahl anheim gegeben (N und C ἐρχόμενον, Antioch. wahrscheinlich ἐλευσόμενον oder ἔξοντα).

Reflexion, die man fast rationalistisch nennen möchte. Hier treffen wir gewiss auf kein altes Element.

Ist das Antiochenum in seiner revidierten Gestalt die Grundlage des Nestorianums d. h. die erste Autorität für den Verfasser, neben welcher N dann die zweite Autorität ist, so wird auch die ältere Formel der Gemeinde aus der das Nestorianum hervorgegangen, eine Derivatform von dem alten Antiochenum sein. Der Verfasser wird gewusst haben, dass seine Gemeinde ihr Symbol aus Antiochia habe. So führt er auch das revidierte Antiochenum als solches bei ihr ein, wenn auch unter Modifikationen, die ihm erwünscht scheinen. Speziellere Mutmassungen über die Gestalt der älteren Formel sind unthunlich.

Anhang.

Das Symbol in der ostsyrischen (und persischen) Kirche.

Es ist nur eine Frage, die ich hier anregen kann. Da ich der syrischen Sprache nicht mächtig bin, kann ich mich leider nicht selbst berufen erachten, den etwaigen Spuren der ursprünglich in Ostsyrien verbreiteten Symbolform nachzugehen. (S. über die „Nestorianer“, ihre Verbreitung, ihre Theologen, neben dem Abschnitt in meiner „Confessionskunde“ den Artikel von Petermann (Kessler), PRE³ X, 497 ff., dazu als Quellenwerk: Assemani, *Dissertatio de Syris Nestorianis*, in seiner *Biblioth. orient. tom. III, pars II.*) Das vorhin analysierte Symbol der Nestorianer scheint ja direkte Spuren eines zwar von dem alten Antiochenum abhängigen, aber mit demselben nicht identischen Gemeindesymbols zu enthalten, nur dass man nicht sagen kann, wohin es gehört. Hort nennt es kurzweg „the Creed of Mesopotamia“. Das ist mir eine zu bestimmte Bezeichnung. Vielleicht stammt es aus einer Antiochia näher liegenden Gegend. Es ist für die Symbolgeschichte im allgemeinen nicht allzu wichtig, wie weit oder wie früh in den „ostsyrischen“ Gebieten ein Symbol zu konstatieren ist. Doch habe ich einigen Anhalt, dass man vorsichtig sein muss, sobald man über den unmittelbar von Antiochia beherrschten Distrikt, also etwa¹⁾ die beiden römischen Provinzen Syria (1. Syria Magna, das nördliche Syrien mit Commagene, hierzu Samosata am Euphrat,

1) Ich rede mit Absicht unbestimmt. Die rechtliche Stellung von Antiochia ist nicht allein massgebend. Aber gerade auch die rechtlichen Verhältnisse im Oriente, zumal im 4. Jahrhundert, sind nicht ganz klar. — Wie und wann die im letzten Abschnitt besprochene Formel das Symbol der „Nestorianer“ geworden, ist eine Frage für sich. Ob das auf dem Wege über Ktesiphon-Seleucia, den seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts gänzlich freien (d. h. von Antiochia in jeder Form gelösten) Sitz des „Katholikos“ der Kirche des Perserreiches (diese Kirche stellt die „Nestorianer“ dar!), geschehen, darf auf sich beruhen. Möglich ist, dass das Nestorianum nichts anderes als das alte Symbol von Ktesiphon-Seleucia ist. Ebenso möglich ist, dass es erst als die Schule des Nestorius im persischen Reiche Schutz suchen musste und nun freilich für die Kirche dieses Reiches sehr wichtig wurde, durch irgendwelche persönliche Vermittlung hier zur Rezeption gebracht ist. Offenbar haben die „Nestorianer“ nur dieses eine Symbol gehabt (S. bei Assemani *Bibl. orientalis* III, 1 die im Index gesammelten Stellen, an denen vom „Symbolum Nicaenum“ die Rede ist — es handelt sich um das „Nestorianum“). Das verträgt sich ganz ebenso gut mit dem Gedanken, dass es bei ihnen altheimisch war und aus einer für sie massgebenden Kirche (Kirche von Ktesiphon-Seleucia) stammt, wie dass es erst spät, mit der nestorianischen Schule, etwa durch Barsauma (d. h. aus Edessa?), unter ihnen importiert worden.

2. Syria Phoenice; s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltg. I², 423), hinausgeht. Ostwärts vom Euphrat hat Antiochia nur noch unbestimmten Einfluss geübt. — Ich habe die sog. Homilien des Aphraates auf Symbolspuren untersucht. (S. Aphrahats des persischen Weisen Homilien übersetzt von G. Bert, 1888.) Die theologischen Sendschreiben stammen nach ihren eigenen Angaben aus den Jahren 336 337—345 und sind verfasst von einem syrisch redenden Manne im persischen Reiche. Die spät auftretenden Notizen, dass Aphrahat, Klosterbischof von Mor Mattai (in der Nähe von Mossul-Ninive, also auf dem östlichen Ufer des Tigris) ihr Autor sei, können glaubhaft gefunden werden. Zum Schlusse der hom. I (S. 16 ff.) giebt Aphraates ein Glaubensbekenntnis, welches, wie Bert versichert, im syrischen Ausdrucke als siebengliederig²⁾ charakterisiert ist. Er schreibt: „Denn das ist der Glaube: 1) dass man glaubt an Gott den Herrn über alles, 2) welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und alles, was darinnen ist, 3) welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bild, 4) und welcher das Gesetz dem Moses gegeben hat und von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, 5) und welcher wiederum seinen Gesandten in die Welt gesandt hat, 6) und dass man glaubt an die Auferstehung der Todten, 7) und wiederum auch glaubt an das Geheimnis der Taufe. Das ist der Glaube der Kirche Gottes.“³⁾ Aphraates sagt durchaus nicht, dass er das Taufsymbolum in diesen Worten mittheile oder andeute. Von einem Taufsymbolum ist überhaupt nie bei ihm die Rede, wiewohl er dazu Anlass hätte, wenn er ein solches kannte, s. I, 13 (S. 14) oder IV, 9 (S. 68). Zahn „Glaubensregel u. Taufbekenntnis in der alten Kirche“, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1881, S. 308, Anm. 2 verweist auf hom. XVII, „die Unterweisung, die von Christus zeigt, dass er Gottes Sohn ist“. Ich finde darin nichts, was irgend wie an ein Bekenntnis erinnerte. Aphraates scheint auch N nicht zu kennen.⁴⁾ Er hofft die „Hartnäckigen“ überzeugt zu haben, „dass das nichts Absonderliches ist, wenn wir Christum den Sohn Gottes nennen“. Der Schluss lautet (S. 289): „Diese kurze Belehrung habe ich dir geschrieben, mein Lieber, damit du dich verteidigst gegen die Juden, weil sie sagen: Gott habe keinen Sohn; und weil wir ihn nennen: Gott, Sohn Gottes, und König, und den Erstgeborenen aller Kreaturen.“

Besonders wichtig wäre es, die so überaus reichlich erhaltenen, aber auch kritisch noch keineswegs gesicherten Schriften des Ephraem zu untersuchen. Ist es möglich, festzustellen, ob Edessa ein altes Taufsymbolum gehabt und wie dasselbe gelautet, so werden die Schriften dieses Theologen am ehesten die Aussicht gewähren.“ Geb. c. 300 zu Nisibis hat Ephraem hauptsächlich in Edessa

2) Bert giebt selber die Theilung im einzelnen nicht an; ich denke, dass ich sie richtig treffe.

3) Folgt weiter: „Und dass man sich davon losmache zu halten Stunden u. Wochen u. Monate u. Jahre u. Wahrsagerei u. Zeichendeuterei etc.: das sind die Werke des Glaubens.“ Dieser Passus erinnert an die διδαχή, wie auch Bert bemerkt.

4) Oder wird man das Prädikat „Licht vom Licht“ nur aus N verstehen können? (Eusebius bietet dieses Prädikat doch schon in seiner Formel.)

5) Die „Lehre des Addai“ (The Doctrine of Addai the apostle, now first edited etc. by G. Phillips, 1876) enthält nichts, was auf ein Taufsymbolum in Edessa deutete. Und doch sollte man eventuell wenigstens in der Abschiedsrede des Addai, da wo er von dem spricht, was in der Kirche die Lehrautorität sein müsse, eine Anspielung erwarten (S. 44). Ich will mich nicht nebenbei in den Streit um die Entstehungszeit dieses Werkes einmischen. Bekanntlich trifft man einen Teil der von Philipps zuerst (syrisch) vollständig edierten Schrift bei Eusebius, H. E. I, 13 (nämlich den angeblichen Briefwechsel zwischen König Abgar von Edessa und Jesu, und ferner einen Bericht über die Sendung des Addai, θαλασσιος.

gewirkt. Dass er ein Taufbekenntnis kenne, scheint mir eine Stelle zu zeigen, die ich bei Probst, Katechese und Predigt, S. 92, Anm. 6 getroffen, (in sec. dom. adv., opp. II, 95, E: „wir haben alle in gleicher Weise den Glauben bekannt und

eines der siebenzig Jünger durch den Apostel *Ἰουδᾶς ὁ καὶ Θωμᾶς*, welcher die Verheissung Jesu an Abgar, dass er ihm nach seiner Himmelfahrt einen seiner μαθηταὶ schicken werde, um ihn zu heilen und ihm zum „Leben“ zu verhelfen, wahrmachen sollte). Es fragt sich, ob man glauben dürfe, dass Euseb die uns jetzt vorliegende „Doctrina Addaei“ exzerpiert habe oder ob letztere eine Überarbeitung desjenigen Schriftstückes sei, von welchem Euseb versichert, dass es in syrischer Sprache als ein offiziell beglaubigtes Dokument im Archiv zu Edessa aufbewahrt werde und von ihm direkt benutzt sei. Dass Euseb die Wahrheit berichtet, wenn er in solcher Weise von einem edessenischen „Staatsdokumente“ spricht, bezweifelt niemand. Nun ist ein Teil der Forscher noch geneigt, an die Echtheit des Briefwechsels und die Mission des Addai in Edessa kurz nach Christi Tod zu glauben. So z. B. Philipps, aber auch Bickell. Diese Theologen nehmen grosse Interpolationen in dem Werke an, zum Teil so, dass sie meinen, Euseb habe das Werk mit diesen sämtlich d. h. in ganz dem Umfange, wie sie die jetzt bekannt gewordene vollständige Doctrina Addaei vermuten lasse, gekannt, zum Teil so, dass sie auch noch Interpolationen, die in der Zeit nach Euseb aufgekommen seien, annehmen. Zahn vertrat zuerst in einer Rezension der Philipps'schen Ausgabe (Gött. gel. Anz. 1877), dann in einer Abhandlung „Über die Lehre des Addai“, Forschgn. z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons etc. I, 1881, 2. Anhang (S. 350—382), die Anschauung, dass das Werk zwar „von Anfang bis zu Ende eine Dichtung“ sei, dass es aber „noch im 3. Jahrhundert entstanden“ und „abgesehen von solchen Änderungen, wie sie alle Schriften besonders dieser Gattung im Laufe der Jahrhunderte erlitten haben“ in der Form, wie wir es lesen, von Euseb benutzt sei. Der soeben genannte Aufsatz Zahn's wandte sich speziell gegen die Schrift von R. A. Lipsius: D. edessenische Abgarsage kritisch untersucht, 1880, worin der Gedanke verfochten ist, einmal, dass Euseb eine Schrift vor Augen gehabt habe, in der nichts Wesentliches weiter enthalten gewesen, als was er übersetzt, und sodann, dass die uns vorliegende Schrift erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sei. Über die Entstehungszeit des von Euseb benutzten „Dokuments“ dachte Lipsius ähnlich, wie Zahn über die Entstehungszeit der ganzen „Doctrina Addaei“. Zuletzt ist zu nennen das Werk von L. J. Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar, 1888, welches darin sich Zahn's Ansicht nähert, dass es sich den Umfang des von Euseb benutzten Schriftstückes grösser denkt, als Lipsius annimmt, dagegen mit letzterem die uns vorliegende Form doch als eine nacheusebianische Redaktion, die in ihrer Weise durchaus eigentümlich sei, betrachtet. Zeitlich setzt Tixeront diese Redaktion sogar noch etwas später an, als Lipsius, etwa zwischen 390 und 430. Ich will, wie gesagt, mich in den Streit nicht einmischen. Je später die letzte Redaktion der Doctrina Addaei angesetzt wird (später als Tixeront sie ansetzte, kann sie wohl nicht angesetzt werden!), um so auffallender ist es, dass sie keinerlei Symbolspuren verrät. Hat Tixeront Recht, dass „Addai“ die nicänische Christologie voraussetzt, so mag es ja zur schriftstellerischen Fiktion mitgehören, dass N nicht direkt anklingt, allein es ist am bemerkenswertesten, dass überhaupt auch die Idee eines Symbols fehlt. Ich setze aus Euseb die Stelle hieher, in der Addai dem Abgar kurz ankündigt, was er als christliche Lehre dem Volke von Edessa predigen wolle. Sie lautet (a. a. O. ed. Schwegler, S. 38): . . . κηρύξω τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ σπερῶ . . . τὸν λόγον τῆς ζωῆς περὶ τοῦ τῆς ἐλευσεως τοῦ Ἰησοῦ καθὼς ἐγένετο, καὶ περὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ καὶ ἑνεκα τίνος ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ περὶ τῆς δυνάμεως τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ποία

das Siegel empfangen, alle gleichmässig dem Teufel entsagt, ihn anhauchend, wir alle haben in gleicher Weise mit Christus den Bund geschlossen, ihn anbetend“). Aber was war der Inhalt dieses Bekenntnisses? Die „drei Reden über den Glauben“, die Pius Zingerle (in der Kemptener Bibl. der Kirchenväter, ausgewählte Schriften des Ephraem, 1880, I, 175 ff.) mitteilt, enthalten lediglich Hinweise auf die kirchliche Verkündigung der „Namen“ der Trinität, die für den Glauben ausreichen. Interessant war mir nun der Gesang, den Zingerle, a. a. O. II, 79 ff. übersetzt, wo Ephraem offenbar von dem Taufbekenntnis redet, aber wieder nur die drei „Namen“ als den Inhalt des „Glaubens“ nennt. Vergl. ebenda auch S. 100, 126. Ich würde glauben, Ephraem rede wohl nur von der Taufspendeformel, wenn er nicht an der ersten Stelle, S. 79, von seiner „Darbringung“ seines „Glaubens“ an Gott bei der Taufe ausdrücklich spräche. Kennt Ephraem nur ein kurzes, lediglich trinitarisches Taufbekenntnis? Isaak von Antiochia (aus Amida in Mesopotanien, an der armenischen Grenze, s. Marquardt a. a. O., S. 438, † fast hundertjährig c. 460) erwähnt in einem Gedichte „über den Glauben“, wider Nestorius und Eutyches, ein „Bekenntnis des h. Thomas“. Was ist das? (Joh. 20, 28?)⁶⁾

δυνάμει ταῦτα ἐποίει, καὶ περὶ τῆς καινῆς αὐτοῦ κηρύξεως, καὶ περὶ τῆς σμικρότητος καὶ περὶ τῆς ταπεινώσεως αὐτοῦ, καὶ πῶς ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθανε καὶ ἐσμίχρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἄδην καὶ διέσχισε φραγμὸν, τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγαγεν νεκροὺς· καταβάς γάρ μόνος συνέγειρεν πολλοὺς, εἰδ' οὕτως ἀνέβη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ. Speziell diese Stelle ist in der Ausgabe von Philipps fast wörtlich noch ebenso zu lesen, vergl. S. 8—9; ein Zusatz zum Schlusse klingt „nicänisch“. — (Nachtrag: In dem „Ergänzungsheft“ zu seinem Werke „D. apokryphen Apostelgeschichten etc.“, 1890, S. 105—108, hat Lipsius Stellung zu Tixeront genommen. Er macht ihm teilweise Konzessionen. Wichtig für die ganze Frage ist auch L. Hallier, „Untersuchungen über d. edessenische Chronik“ in: Texte u. Untersuch., herausgeg. von Harnack u. Gebhardt, IX, 1, 1892. Hier finden sich eingehende Untersuchungen über das Archiv von Edessa. Vergl. neuestens auch Harnack, Gesch. d. althchr. Litt. I, 1893, 533 ff.)

6) Nach Caspari, „Aus krit. Studien etc. I“, a. a. O. S. 670 bezeugt der Bischof von Germanicia in Chalcedon, dass in seiner Stadt C das Taufbekenntnis sei. Germanicia gehörte zu Syria Magna (s. Marquardt a. a. O. 425, Wiltsh, Handb. d. kirchl. Geographie und Statistik I, 199); es unterstand zweifellos dem direkten Einflusse von Antiochia. Wenn Caspari Recht hätte, so läge hier ein interessantes Datum für die Geschichte von C vor, indirekt auch eine beachtenswerte Notiz für die Geschichte der Verbreitung oder des Ansehens des alten Antiochenums: letztere Formel müsste wenig Autorität über sehr nahe gelegene Grenzen hinaus besitzen haben, wenn sie in Germ. (welches sogar noch westwärts vom Euphrat lag!) nicht rezipiert oder von einer anderen Formel schon so früh verdrängt worden wäre. Allein ich habe an anderem Orte (Vergl. Confessionsk. I, 260) die Gründe dargelegt, weshalb Caspari wahrscheinlich Unrecht hat. Johannes von Germanicia ist bei der Aussage über sein Symbol nicht wirklich zu kontrollieren. Ich verzichte aus den a. a. O. beigebrachten Gründen auch darauf, die sonstigen Aussagen von hier vielleicht in Betracht kommenden Bischöfen auf dem Chalcedonense zu verfolgen.

F. Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers und die Formeln der im arianischen Streite nach dem Nicaenum gehaltenen Synoden.

1. Das Taufsymbol in Constitt. apost. VII, 41.¹⁾ Über dieses Symbol und das ganze siebente Buch der Konstitutionen hat Caspari in einem Aufsätze seiner norwegischen Zeitschrift ausführlich sich vernehmen lassen. Als Resultat bezeichnet er in der Vorrede zu „Quellen“ I: „dass es ein von dem Verfasser des siebenten Buches schon vorgefundenes, ein rein orientalisches und ein der syrischen Kirche angehöriges Taufbekenntnis sei und mit dem ganzen siebenten Buche der Konstitutionen erst der Mitte des vierten Jahrhunderts angehöre, indem die Schlussworte des zweiten Artikels („ὅτι τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος“) weder antisabellianisch, noch antisamosatenisch, noch antichiliasmisch, sondern gegen Marcell von Ancyra gerichtet seien“. Ich bin nicht in der Lage, Casparis Gründe dieser Beurteilung mitzuteilen. Nur wenn er mit seiner Andeutung hinsichtlich der Schlussworte des „zweiten Artikels“ wirklich das Ganze der Argumente verrät, die es ihm empfehlen, dieses Symbol um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden zu denken, so kann ich nicht umhin, Zweifel hinsichtlich seiner Auffassung auszudrücken. Vielleicht spricht er sich nur in der Kürze etwas unklar über seine wirkliche Meinung aus. Das Symbol ist von dem Verfasser des siebenten Buches, sagt er, „vorgefunden“. Das siebente Buch ist um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden. Möglich, dass er in jenen „Schlussworten“ nur eine Bestätigung sieht für diese Entstehungszeit des Buches und sie doch selbst nur für einen „Zusatz“ zu einem älteren Texte taxiert. Denn darauf müsste ich jedenfalls aufmerksam machen, dass auch, wenn Caspari jene Bemerkung sachlich richtig deutet, die Möglichkeit, dass es sich in ihr nur um einen Zusatz zu einem „vorgefundenen“ Texte handle, zu erwägen ist. Ich bin aber auch nicht ganz so sicher, wie Caspari zu sein scheint, dass dieser Zusatz antimarcellisch sei. Schon das alte

1) S. die Ausgabe der Konstitutionen von de Lagarde in Chr. C. Jos. Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena*: vol. II (1854), S. 361—62; oder die Sonderausgabe (1862), S. 224—25. Hahn² § 64 giebt den Text nach Clericus. Die beiden Ausgaben de Lagardes sind nicht ganz in Übereinstimmung. A. Harnack glaubt durch die *εἰσαχὴ τῶν εὐθὺς ἀποστόλων*, die in deutlich erkennbarer Weise in dem siebenten Buche der Konstitutionen die Grundlage ist, über welcher der uns vorliegende Text ausgeführt worden, in Stand gesetzt zu sein, die Handschriften, die de Lagarde zuletzt bevorzugt hat, als minderwertig zu erkennen. (S. „Lehre d. zwölf Apostel“, *Prolegomena*, S. 171 f.) Der Text bei Clericus oder Hahn käme danach wieder zu mehreren Ehren. Doch sind die meisten Differenzen, um die es sich handelt, ziemlich belanglos; ich werde die wichtigeren geeigneten Ortes berücksichtigen. Lagarde bezeichnet die von ihm benutzten Codices als w, x, y, z und die editio princeps (von Turrianus nach einer verschollenen Handschrift) als t. Er bevorzugt wx. Harnack glaubt, dass yzt, bez. t allein den Vorzug verdienen. Er hat übrigens selbst Constitt. VII nur soweit rezensiert, als die Didache darin zu Tage tritt, d. h. bis cap. 32.

Hierosolymitanum hat diese Erklärung mit Bezug auf Christus. Dass sie als eine Bemerkung wider Marcellus der Sache nach ganz besonders passend erscheint, leugne ich keineswegs.²⁾ Sie könnte aber doch wirklich sehr wohl schon antisabellianisch sein und später nur auch wider Marcellus benutzt und in diesem Zusammenhange besonders weiter verbreitet sein.

Harnack hat sich über unser Symbol (s. „Lehre der zwölf Apostel“, S. 170) eine Auffassung gebildet, die derjenigen Casparis sehr nahe kommt; er scheint dasselbe auch für ein von dem Redaktor des siebenten Buches der Konstitutionen vorgefundenes, von irgendwoher rezipiertes zu halten. Wie er sich ausspricht, ist ihm dasselbe als ganzes einer der Gründe für seine Zeitbestimmung des Verfassers von Konstitt. VII (340—360).³⁾ Im übrigen beleuchtet er es noch in dem Zusammenhange, wo er die Identität des Interpolators der διδασκαλία τῶν ἀποστόλων (= Grundschrift der 6 ersten Bücher der Konstitutionen), desjenigen der διδασχῇ (= Grundschrift von Buch VII) und des Pseudo-Ignatius zu erweisen unternimmt; S. 246. Das von dem Interpolator der διδασχῇ „in extenso mitgeteilte“ Symbol liegt wiederholten Ausführungen des Pseudo-Ignatius zum Grunde. Auf dieses und kein anderes Symbol „führen die reichlichen Bezüge auf ein Glaubensbekenntnis, welche sich finden ad Mar. 3; ad Ign. 1; ad Trall. 10; ad Magn. 6, 8, 11; Tars. 4; Philipp. 2, 3, 7; Philad. 4, 5, 6; Smyrn. 1; Eph. 7, 16, 18, 20 etc.“ Die von Harnack hier behaupteten Spuren sind zuweilen ziemlich schwach und im einzelnen noch öfter nicht von spezifischer Art. Aber sie ergänzen sich doch in auffallender Weise und wenigstens an einer Stelle sind sie so gehäuft beisammen, dass man litterarischen Zusammenhang zugestehen muss. Schon Lagarde bemerkte zu dem Symbole in Const. VII, 41, dass es sich nahe berühre mit Pseudo-Ign. ad Magn. 11 (bei Bunsen, a. a. O. III, 363). Zahn in seinem Kommentar zu dieser Ignatiusstelle (Patr. app. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II, S. 204) verweist umgekehrt auf die Formel der Konstitutionen. In der That ist es mindestens an dieser Stelle sicher, dass Pseudo-Ignatius jene Formel benutzt. Ich setze die Stelle hieher, indem ich die Partien, die mir beweiskräftig dünken, im Druck sperre: . . . θέλω . . . (ὁμᾶς) πεπληροφορησθαι ἐν Χριστῷ τῷ πρὸ πάντων μὲν αἰώνων γεννηθέντι παρὰ τοῦ πατρὸς, γεννωμένῳ δὲ ὕστερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου ὅτι καὶ ὁμιλίας ἀνδρὸς καὶ πολιτευσάμενῳ ὁσίως καὶ πάσαν νόσον καὶ μαλακίαν θεραπεύσαντι ἐν τῷ λαῷ καὶ σημεία καὶ τέρατα ποιήσαντι ἐπ' εὐεργεσία ἀνθρώπων καὶ τοῖς ἐξοκειλασιν εἰς πολυθεῖαν τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν καταγγέλλαντι τὸν ἑαυτοῦ πατέρα⁴⁾, καὶ τὸ πάθος ὑποστάντι καὶ πρὸς τῶν χριστοκτόνων Ἰουδαίων

2) S. Zahn, Marcellus von Ancyra, S. 171 ff.

3) Verstehe ich ihn recht, so hält er die Formel jedenfalls für entstanden nach dem Nicaenum. Er sagt: „Das in c. 41 mitgeteilte Symbol gehört in eine Reihe mit den Symbolen von Antiochia (341). Die ausführliche christologische Darlegung zeigt deutlich, dass die nicänische Kontroverse schon begonnen hatte etc.“

4) S. den Eingang des Symbols VII, 41.

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἡγεμόνος καὶ Ἡρώδου βασιλέως καὶ σταυρὸν ὑπομείναντι καὶ ἀποθανόντι καὶ ἀναστάντι καὶ ἀνελθόντι εἰς τοὺς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἀποστείλαντα καὶ καθεσθέντι ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ καὶ ἐρχομένῳ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων μετὰ δόξης πατρικῆς κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Harnack nennt es (S. 170) die „gemeine Meinung“, dass Const. VII in „Syrien oder Palästina“ abgefasst sei. Er sagt damit hinsichtlich der protestantischen Gelehrten nicht zu viel. Aber Drey (Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Canones der Apostel, 1832) hat doch S. 159 ff. zwar für alle anderen Bücher mit Entschiedenheit Syrien als Heimat behauptet, gerade für das siebente aber es offen gelassen, wo man seine Heimat mutmassen solle. Ferner hat Denzinger den Verfasser von Const. VII in Alexandria gesucht und ist seiner Sache sogar so sicher, dass er Enchiridion S. 6 das Symbol in c. 41 geradezu als die Grundlage seiner Rekonstruktion des „forma Alexandrina“ des altkirchlichen Taufsymbols benutzt. Ich kann es nicht für meine Aufgabe halten, hier im allgemeinen in die Frage nach der Entstehung der sogenannten apostolischen Konstitutionen einzutreten. Was Buch VII betrifft, so ist die Kritik desselben durch die Auffindung seiner Grundschrift, nämlich der διδαχῇ, ja ohne Frage in ein ganz neues Stadium getreten. Dass der Bearbeiter in Syrien (Palästina) zu suchen sei, macht cap. 46 (der Katalog der von den Aposteln geweihten Bischöfe, wobei zuerst Jerusalems, dann Caesareas, dann Antiochias gedacht ist)⁵⁾ in der That wahrscheinlich. Der Beweis hiefür wäre vollends erbracht, wenn Harnack mit der Wiedererneuerung der Hypothese des Usserius über den Interpolator Recht haben sollte. Zahn (Ignatius v. Antiochien, S. 144 ff.) lehnt es zwar decidiert ab, dass Pseudo-Ignatius der Bearbeiter von Konst. I—VI oder VII sein könne. Indes Harnacks Argumente für die Identifizierung des Interpolators der drei Werke haben mich doch von der grossen Glaubhaftigkeit dieser Idee überzeugt.⁶⁾ Dass Pseudo-

5) Folgen: Alexandria, Rom, Ephesus, Smyrna, Pergamum, Philadelphia, Kenchreä, Kreta, „Tripolis in Phoenicia“, „Laodicea in Phrygia“, Colossae, „Beroea in Macedonia“, „die Gemeinden in Galatia“, die „Gemeinden in Asia“. Aegina! — (Über den neuesten katholischen Bearbeiter der apostolischen Konstitutionen, F. X. Funk, konnte ich mich erst im Nachtrage zu diesem Bande aussprechen.)

6) Die Frage hinsichtlich der 6 ersten Bücher kann ich hier jafüglich auf sich beruhen lassen. Mit Bezug auf sie ist Zahn zwar auch seiner Sache sehr sicher, aber er konstatiert doch ausdrücklich zwischen der Arbeit des Pseudo-Ignatius und diesen Büchern „einen weitgreifenden Parallelismus, welcher aller nächste litterarische Verwandtschaft voraussetzt“, a. a. O. S. 149 ff. Die Beweisführung Harnacks mit Bezug auf das siebente Buch (S. 246 ff.) ist ebenso reichhaltig wie scharfsinnig. Zahn würdigt a. a. O. S. 146, um nur diesen Punkt zu nennen, die Bezüge zwischen Magn. 11 und dem Symbole Const. VII 41 nicht, die er später (im Kommentar zu den Ignatiusbriefen) hervorgehoben hat. Freilich habe ich aus noch zu entwickelnden Gründen Anlass, gerade diesen Zusammenhang nicht über ein bestimmtes Mass zu urgieren. Dass Pseudo-Ignatius das Symbol „kennt“, wäre ja an und für sich aus verschiedenen Gesichtspunkten zu begreifen.

Ignatius Syrer ist, hat gerade auch Zahn mit den triftigsten Gründen belegt (s. seine ganze Charakteristik des „Fälschers“ der Ignatianen, a. a. O. S. 116 ff., dazu z. B. die Note zu Philipp. 8, wo Pseudo-Ignatius die Rückkehr des Jesukindes mit seinen Eltern aus Ägypten als „ἐπὶ τὰ τῆδε ἐπάναδος“ bezeichnet).⁷⁾ Zahn regt den Gedanken an, es könne füglich Acacius von Caesarea sein, den man in dem Pseudo-Ignatius vor sich habe. Jene Notiz über die Heimkehr Jesu unterstützt diesen Gedanken, den Zahn S. 141 ff. aus Erwägungen über die bekannte theologische Haltung dieses Mannes ableitet. Speziell zu diesem Gedanken passt es aber auch, wenn Konst. VII, 46 Caesarea in dem Interesse des Schreibers so hoch rangiert.⁸⁾

Was ich des weiteren über das Symbol in Const. VII, 41 vorzubringen habe, wird den allgemeinen Gedanken, dass es eine in Syrien heimische Formel bezeichne, durchaus nur zu stützen geeignet sein; s. Absatz 5.

2. Das zweite Symbol der Enkaeniensynode von Antiochia, 341.

Dieses Symbol wird mitgeteilt von Athanasius, de synodis c. 23 (opp. ed. Montfaucon I, 2, 735; Migne, tom. XXVI, 721) und von Socrates, h. e. II, 10 (ed. Vales.), in lateinischer Übersetzung von Hilarius Pictaviensis, de synodis c. 29 (ed. Coustant, Verona 1730, tom. II, 479). Ein besonderes Interesse heftet sich an dieses Symbol von da aus, dass es in Frage kommen kann, ob es nicht mit einem Symbole Lucians des Märtyrers identisch sei, mindestens ob es nicht auf einem solchen beruhe. Die Untersuchung dieser Frage hat mich auf mancherlei Beobachtungen geführt, die ihren Wert behalten, auch wenn der positive Gedanke, auf welchen ich zuletzt gekommen bin, sich nicht bestätigen sollte. Um das nämlich vorweg auszusprechen, ich halte es für durchaus unwahrscheinlich, dass wirklich das zweite Symbol der Synode von 341 das Symbol des Lucian repräsentieren, gar, wie die meisten auf gewisse Notizen hin glauben, lediglich eine Kopie desselben sein sollte. Dass es irgendwie mit darauf zurückgehe, kann ich zugeben, nämlich wenn man diejenige Formel, die ich für Lucianisch zu halten geneigt bin, so taxieren will. Es hat nämlich gute Gründe für sich, das Symbol in Constitt. app. VII, 41 für eine auf Lucian den Märtyrer zurückweisende Formel zu erachten.⁹⁾

7) Angeblich schreibt Ignatius den Brief aus Rhegium durch den nach Philippi fahrenden Euphаний (cap. 15). Es ist also keine Rede davon, dass der Fälscher eine fictive Situation des Ignatius inne hielte. Er verrät hier nur seine eigene Heimat.

8) Ich möchte den Namen Acacius ebenso wenig wie Zahn als eine direkte Hypothese für Pseudo-Ignatius einführen. Aber es bezeichnet das hohe Mass von Sicherheit, mit welcher man den theologischen Charakter etc. des Pseudo-Ignatius bezeichnen kann, dass man sich sogar aufgefordert fühlen kann, einen bestimmten historischen Namen zu nennen.

9) Hahn² ist, ebenso wie sein Vorgänger, so durchaus überzeugt, dass die zweite antiochenische Formel von Lucian stammt, dass er sie gar nicht bei den Symbolen der Synode von 341 (§ 84 ff.) mitteilt, sondern unter den „Symbolen einzelner Kirchenlehrer“ als eben das des Märtyrers, § 115. Dass es auch solche

Es sind etwas umständliche Erwägungen, die ich hier vorführen muss. Um nicht zu weitläufig zu werden, muss ich eine genauere Kenntnis der Geschichte der Synoden, die im Verlaufe des christologischen Streites des 4. Jahrhunderts gehalten sind, meist voraussetzen.

Was zunächst die Idee betrifft, dass wir in dem zweiten Symbole der Enkänien synode eine ursprünglich von Lucian aufgestellte, von den Bischöfen zu Antiochia zur Empfehlung ihres Standpunktes adoptierte Formel vor uns hätten, so ist der erste, der dieses Symbol in diese Beleuchtung gerückt hat, Sozomenus, h. e. III, 5 (ed. Valesius). Nach ihm sollen die in Antiochien versammelten Bischöfe direkt erklärt haben, ταύτην τὴν πίστιν ἐλόγραφον εὐρηγέναι Λουκιανοῦ. Aber, fügt er selbst hinzu: πότερον δὲ ἀληθῶς ταῦτα ἔφασαν ἢ τὴν ἰδίαν γραφὴν σμυνοποιούντες τῷ ἀξιώματι τοῦ μάρτυρος, λέγειν οὐκ ἔχω. Dem Berichte des Sozomenus zufolge hat allerdings auch die Synode in Carien 367 diese Formel für Lucianisch angesehen resp. darum gewusst, dass die Enkänien synode sie als Lucianisch bezeichnet habe (h. e. VI, 12). Ja man kann zweifelhaft sein, ob diese Synode sich nicht nach Sozomenus schon auf ein Urteil derjenigen von Seleucia 359 gestützt habe. Denn sie acceptiert die Formel „von Antiochia und Seleucia“ (d. i., wenigstens nach Sozomenus ohne Zweifel, die zweite antiochenische Formel) ὡς καὶ Λουκιανοῦ τοῦ μάρτυρος οὖσαν. Wie dem sei, so war von 341—359 resp. 367 Zeit genug zur Legendenbildung über diese Formel, zumal wenn sie eine grosse Rolle spielte.¹⁰⁾ Dass man allen Grund zur Vorsicht hat, ergibt eine Berücksichtigung der ältesten Berichte über die Synode von 341. Athanasius weiss nichts davon, dass dieselbe ihre zweite Formel für Lucianisch ausgegeben habe, ebensowenig Hilarius, der die Formel nicht nur mitteilt, sondern auch bespricht. Auch Socrates berichtet nichts desbezüglichen. Die Bemerkung des Sozomenus über den

gibt, die gegen diese nachher genauer zu beleuchtende Prädizierung der Formel seitens angeblich schon der antiochenischen Bischöfe sich sehr skeptisch verhalten, ist ihm entgangen. (Nebenbei sei übrigens bemerkt, dass Hahn auf eine lange wissenschaftliche Tradition sich stützen konnte, was er freilich selbst nicht hervorhebt. Chr. W. F. Walch, Bibliotheca symbolica vetus, S. 34—35, notiert die älteren Vertreter dieser Auffassung, der er auch selbst durchaus beitrifft. Anscheinend ist G. Bull der erste gewesen, der die in Betracht kommenden Notizen patristischer Schriftsteller bemerkt und verwertet hat; Walch reicht ihm die Palme unter den Forschern.)

10) Zahn, Marcellus von Ancyra, S. 74, erklärt das Epitheton in der That einfach für eine Parteilage der Semarianer. — Hefele, Konziliengesch. I², S. 524, redet nur von dem „angeblich schon von dem Märtyrer Lucian herrührenden Symbole“. — Caspari äussert sich gelegentlich, Alte und neue Quellen, S. 42, Anm. 18 (vergl. S. 33, Anm. 1), dahin, dass er das Symbol „für ein von den Mitgliedern der antiochenischen Synode zu ihren Zwecken zurecht gemachtes lucianisches“ ansehe. „Wir haben das Bekenntnis in der Gestalt, in der es uns vorliegt, zunächst als das ibrige anzusehen.“ Er konstatiert einige Berührungspunkte zwischen ihm und einer (von uns später zu besprechenden) Glaubensformel des Thaumaturgen. Dass Anfang und Ende der Formel jedenfalls der Synode gehören, scheint mit Händen zu greifen. — Auf Casparis Seite stellt sich Harnack, „Lucian der Märtyrer“, PRE² VIII, 770.

Beschluss der carischen Synode, sich dem Bekenntnisse von Antiochia „und Seleucia“ anzuschliessen, bezieht sich im letzteren Teile offenbar auf das, was Socrates II, 39 erzählt. Socrates weiss aber auch weder hinsichtlich der Semiarianer, noch hinsichtlich der Homöer (Acacianer) auf der Synode von Seleucia etwas davon, dass sie die antiochenische Formel für Lucianisch erklärt (über die Homöer vergl. II, 40). — Es ist sogar wohl noch mehr zu sagen, als dass die ältesten Quellen schweigen; sie enthalten Notizen, die auch positiv über jene Formel Auskunft geben. Bei der Erörterung des beliebten Vorwurfs gegen die Nicäner, dass sie „unbiblische“ Phrasen einführten, bezichtigt Athanasius die Gegner desselben Verfahrens (de synodis c. 36) und nennt bei dieser Gelegenheit als diejenigen, die ἐν τοῖς λεγομένοις ἐγκαινίους die doch auch unbiblische Bezeichnung Christi als „ουσίας τε καὶ δυνάμεως καὶ βουλῆς καὶ δόξης ἀπαράλλακτον εἰκόνα“ aufgestellt, den Acacius und Eusebius (von Nicomedia). Diese „λέξεις“ trifft man in der zweiten, also der sogen. Lucian'schen Formel. Athanasius scheint nur zu wissen, dass sie in freier Formulierung damals geschaffen worden. Bei Epiphanius haer. 72,6 ergibt sich, dass Acacius in seinem Libell gegen Marcell von Ancyra den Asterius als Autor (?) einer ganzen Reihe von Ausdrücken, die sich in dieser Formel finden (darunter auch der von Athanasius citierten Phrase) bezeichnet oder richtig: gelten lässt.¹¹⁾

11) Opp. Epiphani ed. Dindorf. vol. III, p. I, S. 274. Acacius berichtet von der Polemik des Marcell gegen einen bestimmten Satz des Asterius. Dieser Satz lautet: „ἄλλος μὲν γὰρ ἔστιν ὁ πατήρ ὁ γεννήσας ἐξ ἑαυτοῦ τὸν μονογενῆ λόγον καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως, μόνος μόνον, τέλειος τέλειον, βασιλεὺς βασιλεία, κύριος κύριον, θεὸς θεόν, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα“. Man vergleiche damit den Passus aus der Formel von Antiochia, der den Eingang des christologischen Teils bildet: καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ θεόν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, θεόν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, βασιλεία ἐκ βασιλείως, κύριον ἀπὸ (ἐκ) κυρίου, λόγον ζῶντα . . . οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως . . . Dass die Berührung keine zufällige ist, liegt auf der Hand. Asterius ist nicht von der Formel von Antiochia abhängig, denn er starb bereits c. 330. Also muss umgekehrt diese Formel von ihm dargebotene Ausdrücke benutzen — falls nicht beide eine gemeinsame dritte Schrift benutzen. Asterius war ein Schüler des Lucian! Es ist gewiss möglich, dass er an ein Symbol des Lucian sich anlehnt. Allein Acacius deutet jedenfalls darüber nichts an. In obigem Satze kann Asterius sehr wohl auch auf Ausführungen, die er selbst vorher gegeben hat, zurückblicken. Das Citat ist gänzlich abrupt. — Die soeben besprochene, für die Frage nach der Herkunft der 2. antiochenischen Formel, ebenso wie die Bemerkung des Athanasius, zuerst von Constant (zu Hilarius de syn. c. 29) notierte Stelle aus der (verlorenen) Schrift des Asterius, wird auch zu berücksichtigen sein bei der Beurteilung einer von Philostorgius (II, 14, 15, Migne LXV, 477) geäusserten Anschauung, wonach Asterius eines der geistigen Häupter der eigentlich semiarianischen Partei gewesen sein muss (was nicht viele gelten lassen). Person und Theologie des Asterius verdiente wohl einmal eine aparte genaue Untersuchung. Zahn, Marcell, S. 54 erwähnt ein Bekenntnis des Asterius (aus Cappadocien), welches er deutsch wiedergiebt. (Vergl. auch Caspari III, S. 51, Anm. 88.) Eusebius, C. Marcell., wo es sich I, 4 (ed. Gaisford) findet, ist mir nicht zur Hand. Dasselbe

Caspari, welcher dem Symbole einen Lucianischen Kern zugestehen will (s. oben Anm. 10), bezieht sich auf eine Schrift, „sieben Dialoge über die Trinität“, die unter den Werken des Theodoret steht (edd. Nösselt und Schulze V, 915 ff.), worin dial. III, S. 992 ff., der mit dem Orthodoxen streitende Macedonianer sich auch auf das „Bekenntnis des Lucian“ berufe, von dem Orthodoxen aber abgewiesen werde, weil dieses Bekenntnis, wie er nachweisen könne, interpoliert sei. Dass es sich wirklich um die 2. antiochenische Formel handelt, ist aus wiederholten Citaten zu ersehen (vergl. S. 992 und 1012). Was interpoliert sei, sagt der Orthodoxe nicht. Die Bezeichnung Christi als „υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐσίας καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης ἀπαράλλακτος εἰκὼν“, um deren Tragweite gestritten wird, hält der Orthodoxe für echt. Es scheint mir aber vor allem, als ob der Orthodoxe bei der προσθήκη, die er mit Bezug auf die ἐκθεσις τοῦ Λουκιανοῦ behauptet, die antiochenische Formel als den Ausgangspunkt oder die von ihm eventuell wohl gebilligte Gestalt („κατέγων, erklärt er, τῆς προσθήκης ἧς προσεθήκατε“, das echte Lucianum will er gelten lassen) hinstelle. Es scheint, dass diese Formel später einmal eine Interpolation erfahren habe. In diesem Sinne bedeutet die ganze Notiz für Casparis Auffassung nichts. Der Macedonianer entgegnet dem Orthodoxen, er billige es doch auch, dass ἡ ἐν Νικαίᾳ ἐκθεσις Zusätze bekommen habe. Das seien keine Zusätze, die der alten ursprünglichen Formel widersprächen, sagt der Orthodoxe. Überlegt man, was in der zweiten antiochenischen Formel im Sinne der Orthodoxie und zuwider einer alten echten Lucianischen Formel eine Verschlechterung sein sollte, so gestehe ich ratlos zu sein. Die Formel ist so vorsichtig, so „apologetisch“, d. h. „auf diejenigen berechnet, welche nicht zum engeren Kreis der Partei gehörten“ (Zahn, Marcell, S. 78), dass man sich nur allenfalls vorstellen kann, Lucian sei sehr viel deutlicher gewesen, werde kurz gesagt nur „heterodoxer“ sich ausgesprochen haben. — Caspari hält Maximus Confessor † 662 für den Verfasser jener Dialoge.¹²⁾ Es scheint ja in der That, dass der Mace-

muss lauten: „πιστεύω εἰς τὸν πατέρα, θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ θεὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα“. Nach der citierten Stelle hat Philostorgius gesagt, Asterius habe die Lehre des Lucian geändert. Er berichte (erzählt Photius), τὸν Ἀστέριον παρατρέψαι τὸ φρόνημα Λουκιανοῦ (letzteres Wort fehlt im griechischen Texte, was angesichts der nebenstehenden Übersetzung ein Druckfehler sein muss), ἀπαράλλακτον εἰκόνα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας εἶναι τὸν υἱὸν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις καὶ γράμμασι διαμαρτυρούμενον. Wenn ich die immerhin nicht ganz klare Stelle richtig deute, so sieht Philostorgius in der Bezeichnung des Sohnes als „ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας“ eine von ihm getadelte Verkehrung der Lucianischen Christologie, so zwar, dass ihm Asterius den Nicänern zu weit entgegenzukommen scheint. Gerade jenen Ausdruck bietet Asterius an der von Marcell in anderer Richtung kritisierten Stelle. Eben er aber findet sich auch in der zweiten antiochenischen Formel. Philostorgius, der ältere Zeitgenosse des Socrates, kann dieselbe also unmöglich als „Lucianisch“ gekannt haben!

12) Caspari ist nicht etwa der erste, der das thut; er giebt auch keinerlei Begründung für seine Auffassung an. Die meisten älteren Herausgeber, so auch Montfaucon, schreiben die Dialoge dem Athanasius zu. Garnerius glaubte,

donianer den Orthodoxen damit bedrängen will, dass C an die Stelle von N getreten sei. Ich habe mir selbst kein Urteil über die etwaige genaue Abfassungszeit oder den speziellen Autor gebildet. — Ist die Schrift von Maximus und also aus dem 7. Jahrhundert, so ist sie gewiss nicht von Belang in der Frage nach dem Ursprunge der zweiten Formel der Synode von 341. Sie zeigt höchstens, dass diese Formel lange praktisches Interesse in heterodoxen Kreisen behalten hat.

3. Die drei anderen Formeln der Enkāniensynode. S. dieselben sämtlich bei Athanasius; de synodis c. 22 ff. (Hahn² § 84—86). Es könnte den Glauben an eine Lucian'sche Provenienz der besprochenen Formel noch weiter erschüttern, als durch die Quellen über dieselbe schon geschieht, wenn man sieht, wie die erste Formel der Synode bereits mit der zweiten übereinkommt. Diese Formel bricht ja ab mit der blossen Erwähnung des heiligen Geistes (und der Erklärung der Bereitwilligkeit, sich auch, wenn jemand das verlange — εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναι — zur Fleischesauferstehung und zum ewigen Leben zu bekennen). Der erste Artikel aber und der christologische Abschnitt, letzterer gerade in seiner mehr andeutenden als ausführenden Weise, erscheint wie ein genaues Gegenstück zu der zweiten, „Lucianischen“ Formel. Μεμαθήκαμεν εἰς ἓνα θεόν τὸν τῶν ὄλων πιστεύειν, τῶν πάντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν δημιουργόν τε καὶ προνοητήν. Der Ausdruck ist kaum kürzer als in der zweiten Formel. Sehr viel kürzer ist die Bezeichnung des Wesens Christi. Aber sie erscheint zumal in der Ausführung über die Menschwerdung fast wie ein Präludium auf die zweite Formel. Ich denke besonders an die Aussage, dass Christus „gelitten“ habe, auferstanden sei etc. „πάσῃ τὴν πατρικὴν αὐτοῦ (nämlich τοῦ θεοῦ) βουλὴν συνεκπεπληρωκότα“. Es sieht so aus, als hätten die Bischöfe das zweite Mal ausgeführt, was in der ersten Formel noch relativ unbestimmt ausgesprochen war. Sie geben in der zweiten Formel, könnte man sagen, einen Kommentar zu der ersten. Freilich möglich ist auch die Auffassung, dass den Bischöfen schon bei Abfassung der ersten Formel die zweite bekannt gewesen und ihnen vorgeschwebt habe. Das zweite Mal treten sie nur mit der vollen Formel, die ihnen selbst wie eine Autorität wäre, heraus.

Die dritte Formel, die Theophronius von Tyana aufgestellt, schliesst sich so nahe an die zweite an¹³⁾, dass sie wie ein Excerpt derselben aufgefasst werden muss, nur unter Verschärfung derselben gegenüber Marcellus von Ancyra.¹⁴⁾

Theodoret sei der Verfasser. Petavius, Combefisius, Dupin haben Maximus conjiiciert. Diesen letzteren schliessen sich Noesselt und Schulze in ihrer Ausgabe des Theodoret an. S. hier die Abhandlung V, 420 ff.

13) Bis auf den Passus über den h. Geist, der eigenartig ist!

14) Die Veranlassung dieser dritten Formel ist durchaus unklar. Sie giebt sich im Eingange (οἶδεν ὁ θεὸς ὃν μάρτυρα καλῶ ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν, ὅτι οὕτως πιστεύω „εἰς θεόν πατέρα etc.“) wie das Bekenntnis eines sich persönlich rechtfertigenden Mannes. Athanasius berichtet darüber: Καὶ Θεοφρόνιος δὲ τις, ἐπίσκοπος Τυάων, συνθεὶς καὶ αὐτὸς ἐξέθετο τὴν πίστιν ταύτην ἐμπροσθεν τῶν πάντων, ἥ καὶ πάντες ὑπέγραψαν, ἀποδεξάμενοι τὴν τοῦ ἀνθρώπου πίστιν, folgt die Formel (de synod. c. 24). Ein Symbol der Synode ist es offenbar nicht im eigentlichen Sinne,

Von der vierten ist unsicher, ob sie ihrer Entstehung nach als Synodalformel zu bezeichnen ist. Athanasius (c. 25) teilt sie mit unter der Angabe, dass „nach einigen Monaten“ die zu Antiochia versammelten Bischöfe sich gemüssigt gesehen, noch wieder eine andere Formel aufzustellen und an den Constans nach Gallien zu senden. Nach Socrates II, 18 dagegen hätten die vier Bischöfe, die sie dem Constans (der sich von seinem Bruder eine Mission zur Aufklärung über die antiochenische Synode erbeten hatte) überreichten, sie selbst erst aufgesetzt und anstatt der wirklichen Synodalformeln oder, wie Socrates sich ausdrückt, „der“ Formel der Synode (was die zweite Formel wäre) präsentiert. Man wird doch nicht um des Socrates willen auf die Angaben des Athanasius ohne weiteres verzichten dürfen. Die Darstellung des Socrates könnte sich mit der des Athanasius vielleicht so vertragen, dass die vier Abgesandten in Antiochia bereits ihre Formel vorgeschlagen und auch zur Anerkennung gebracht und nun nur darin ihr Mandat überschritten hätten, dass sie dem Constans die anderen Formeln, speziell auch die zweite, gar nicht mit vorgelegt hätten.

In der Sache ist die vierte Formel deutlich wieder eine Derivatform der dritten. Indes hat sie doch die charakteristischen Eigentümlichkeiten, dass sie von Christi Tod nicht, wie alle drei anderen Formeln, mit einem blossen „παθόντα“ handelt, sondern mit „τὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα“. Ist das etwa nur eine beabsichtigte Annäherung an die abendländische Symbolform?

4. Die weiteren Formeln der christologischen Synoden des 4. Jahrhunderts. S. Hahn² § 87—96. Dieselben sind kurz zu charakterisieren, soweit sie überhaupt für die Eruiierung des Typus der orientalischen Taufsymbole in Betracht kommen, d. h. Elemente bieten, die man in dem Sinne bei dieser Untersuchung berücksichtigen darf oder muss, dass sie entweder mit notorischen, bekannten Taufsymbolen sich unmittelbar berühren oder doch nicht den deutlichen Stempel ad hoc, unter den Wirren des obwaltenden Streites entstandener theologisch-dogmatischer Formeln tragen.¹⁵⁾ Sie haben meist eine besonders nahe Beziehung zu der vierten antiochenischen Formel. Die Formel von Philippopolis, 343, ist eine blosse Übersetzung von ihr (mit einer Erweiterung der Schluss-Anathematismen), die sog. ἐκθεσις μακρόστιχος der antiochenischen Synode von 345 ist in ihrem thetischen Teile nichts anderes als eine Repetition derselben. Nicht anders verhält es sich mit der Formel der ersten Synode von Sirmium, 351. Die sog. vierte Formel von Sirmium, 359, die anfänglich in Seleucia und Ariminum verbreitet wurde, und über die Athanasius in der Schrift de synodis, c. 3 ff., sich lustig macht, weil sie mit einem Datum versehen

d. h. nicht in dem Sinne, dass es als gemeinschaftliches Bekenntnis vor die Öffentlichkeit gebracht werden sollte.

15) Ausgeschieden darf unter diesem Gesichtspunkte z. B. werden die sog. sardicensische Formel, Hahn² § 87. S. über sie Hefele, Konziliengesch. I², 554 ff. (Auszuscheiden sind ferner von den bei Hahn mitgeteilten Formeln diejenigen § 91 und 92.)

sei, also selbst nicht wohl für den echten alten Glauben sich könne ausgeben wollen, steht freilich in etwas lockerem Verhältnisse dazu. Doch hat auch sie immerhin deutlichen Zusammenhang mit derselben.¹⁶⁾ An diese Formel wieder schliesst sich diejenige von Nike an. Zum Teile eigenartig, in der Hauptsache aber doch wieder eine Reproduktion der vierten antiochenischen ist die von seiten der Acacianer in Seleucia aufgestellte Formel.¹⁷⁾ (Einen Beweis gebe ich weiter unten, wo diese Formel ein spezielles Interesse haben wird.) Diejenige von Konstantinopel, 360, ist wiederum, wie auch Hahn notiert, bis auf minimale Änderungen dieselbe wie die von Nike. Die stetigen kleinen Schwankungen dieser Formeln in denjenigen Partien, die uns im speziellen angehen, lassen es durchweg unmöglich erscheinen, genau zu fixieren, was an ihnen masslich einem Gemeinde-Taufbekenntnisse anhöre und was dem Belieben der Redaktoren.

5. Das Symbol in Constitt. app. VII, 41 als die Grundlage der Formeln der Enkäniensynode, speziell der vierten. Wenn ich mit dieser Hypothese Recht habe, so gewinnen einerseits die besprochenen Synodalsymbole ein weiteres Interesse, anderseits nicht minder auch die in den Konstitutionen empfohlene Formel. Soviel ich sehe, ist nur Denzinger Enchiridion S. 6 (Quellen für die „forma Alexandrina“) aufmerksam geworden auf Zusammenhänge, die zwischen jenen synodalen Bekenntnissen und diesem angeblich durch die Apostel selbst für die Täuflinge angeordneten Symbole bestehen; er hat dieselben jedoch nur undeutlich erklärt. Die Gründe, die mir meine Beurteilung anraten, werden am raschesten übersichtlich werden, wenn ich die Konstitutionenformel mit der vierten antiochenischen Formel (die ihrerseits die Vermittlerin der Verwandtschaft mit den späteren Synodalformeln ist), lediglich zusammenstelle, so zwar, dass ich in den Anmerkungen teils einige verdeckte Bezüge beleuchte, teils das Verhältnis zu den drei ersten Formeln der Synode von 341 kenntlich mache.

16) Soweit sie nicht Derivatform jener vierten Formel der Enkäniensynode ist, geht sie zum Teil auf die anderen Formeln derselben Synode zurück, offenbar aber auch direkt oder indirekt zu einem Teile auf das antiochenische Gemeindebekenntnis, mit dem sie (einzelne) frappante Wendungen gemein hat. Nur zum geringsten Teile treten uns neue, eigenartige Phrasen, über deren Provenienz man streiten könnte, entgegen. Ich rede natürlich von denjenigen Partien der Formel, die nicht bloss der momentanen Situation entsprechend „frei“ redigiert erscheinen. Verfasser der Formel war Marcus von Arethusa (unweit Antiochia, am Orontes)! S. über diese vierte sirmische Formel (Hahn² § 93 bezeichnet sie als „Formel der 4. Synode zu Sirmium“, was ein einigermassen schiefes Bild von ihr giebt) Hefele a. a. O. S. 699 ff. Marcus war auch bereits Mitglied der Enkäniensynode und gehörte zu der Deputation an Constans. Die Formel ist aber ursprünglich lateinisch konzipiert gewesen. Der (uns allein noch bekannte) griechische Text ist Übersetzung (von wem hergestellt?) und daher nicht streng zu urgieren!

17) Hahn² § 95 unterlässt es zu bemerken, dass die von ihm mitgeteilte Formel eben die der Acacianer ist; Socrates II, 40. Diese Formel schlechtweg als „Formel der Synode von Seleucia“ mitzuteilen ist irreleitend. Denn der andere Teil bestätigt wieder nur einfach die „Formel der Enkäniensynode“, Socrates II, 39.

Constitt. VII, 41.¹⁸⁾

Πιστεύω²⁰⁾ καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα²¹⁾
ἀγγέλλον, μόνον ἀληθινόν θεόν παντο-
κράτορα

τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ²²⁾
κτιστὴν καὶ δημιουργόν²³⁾ τῶν ἀπάντων
ἐξ οὗ τὰ πάντα.²⁴⁾

Καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν τὸν Χριστόν,
τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν²⁵⁾,
τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως²⁶⁾
τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γε-
νηθέντα²⁷⁾

δι' οὗ τὰ πάντα²⁸⁾ ἐγένετο
τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς,
ὁρατά τε καὶ ἀόρατα,

Form. Antioch. IV.¹⁹⁾

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παν-
τοκράτορα

κτιστὴν καὶ ποιητὴν τῶν πάντων
ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ
γῆς ὀνομάζεται.

Καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν
κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,

τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ
πατρὸς γεννηθέντα

θεόν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός,

δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς
τά (τε) ὁρατά καὶ τὰ ἀόρατα,

18) Nach de Lagarde, Constitt. app. S. 224—225, doch so, dass ich die oben Anm. 1 angegebenen Codices an Stelle der von Lagarde bevorzugten befolge. Die so entstandenen Differenzen mache ich nicht namhaft.

19) Ich lege Athanasius de synod. c. 25 (Migne) und accessorisch Socrates II, 18 zum Grunde. Den Text, den Hahn² § 86 mitteilt, weiss ich einige Male nicht zu beurteilen, d. h. ich sehe nicht, woher Hahn seine Lesarten hat.

20) Der Singular auch Form. Ant. III, die jedoch ein Privatbekenntnis ist. Es ist zu beachten, dass das obige Symbol Taufbekenntnis sein will und als solches (wie im Abendlande!) den Singular hat.

21) I und II haben ebenfalls ἕνα θεόν, III hat nur εἰς θεόν πατέρα παντοκράτορα. I hat εἰς ἕνα θεόν, τὸν τῶν ὅλων θεόν, also wie oben ohne πατέρα. S. die Texte dieser Formeln bei Athanasius c. 22—24. Nur wo es der Mühe wert scheint, werde ich die Varianten für sie namhaft machen; dieselben sind notiert bei Migne, s. auch Hahn².

22) Man wird dieses Prädikat als die Quelle für den Zusatz ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ etc. in IV ansehen dürfen. (In I—III kein Äquivalent.)

23) I τὸν τῶν πάντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν δημιουργόν τε καὶ προνοητήν. II τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν τε καὶ ποιητήν καὶ προνοητήν. III τὸν τῶν ὅλων κτιστὴν καὶ ποιητήν.

24) So auch II nach Athanasius (Socrates II, 10 lässt das ganze Stück fehlen), ferner III.

25) I καὶ εἰς ἕνα υἱόν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, II καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱόν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ θεόν, III καὶ εἰς τὸν υἱόν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ . . . τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. IV kommt mit obiger Formel insofern charakteristisch überein, als auch hier wörtlich „τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν“, wobei zu bemerken ist, dass die Voranstellung von μονογενῆ vor υἱόν überaus selten ist!

26) Vergl. II.

27) In sachlicher Übereinstimmung alle; der Ausdruck überall verschieden.

28) Soweit alle übereinstimmend; nur I hat auch noch ἐγένετο, (II wenigstens auch nach Socrates). Das Weitere in I—III ohne (vollständige) Analogie, IV also ohne Zweifel direkt von obiger Formel abhängig; I hat „τά τε ὁρατά καὶ τὰ ἀόρατα“.

τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ²⁹⁾ κατελ- θόντα ³⁰⁾ ἐξ οὐρανῶν ³¹⁾	λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν
καὶ σάρκα ἀναλαβόντα ³²⁾	δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα
καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ³³⁾	καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου,
γεννηθέντα	
καὶ πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ ³⁴⁾	
καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πι- λάτου ³⁵⁾	τὸν σταυρωθέντα
καὶ ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν ³⁶⁾	καὶ ἀποθανόντα
καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν μετὰ τὸ παθεῖν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ³⁷⁾	καὶ ταφέντα
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς ³⁸⁾	καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
	καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν (Socr.: καὶ ἀνεληλυθότα εἰς τοὺς οὐρα- νοὺς)
καὶ καθισθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πα- τρὸς ³⁹⁾	καὶ καθισθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς

29) Bei allen.

30) So auch I—III.

31) Π ἄνωθεν.

32) I καὶ σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου ἀνελήφτα. Das „δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα“ in IV offenbar nur eine Zusammenziehung des „κατελθόντα . . . καὶ σάρκα ἀναλαβόντα“, I und III ἐνανθρωπήσαντα, II ἄνθρωπον γενόμενον.

33) Fehlt auch in I—III. Eben darum ohne Belang, dass IV kein Analogon hat. Es ist auch im Orient selten, dass der Name „Maria“ dem Prädikate „Jungfrau“ nachsteht. Durch diese Nachstellung in obiger Formel war es dem Redaktor von IV nahe gelegt, den Namen auszulassen. Hernach fehlt auch ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Es kommt dem Redaktor von IV nur darauf an, die Vorgänge sachlich konkret zu bezeichnen.

34) Hat am ehesten eine Analogie an dem ἐνανθρωπήσαντα in III, nämlich wenn man die Stellung dieses Wortes hier beachtet. I hat „καὶ πᾶσαν τὴν πατρικὴν . . . βουλὴν συνεκπεπληρωκότα“, II einen weitläufigen Satz über Christi Mittlerschaft. Hieraus in IV das „δι' ἡμᾶς“ vor ἐνανθρωπήσαντα. Hatte der Redaktor von IV noch speziell ein Absehen darauf, wie nicht unwahrscheinlich, sich dem abendländischen Symboltenor anzunähern, so konnte er obiges Stück übergehen.

35) In I—III nur παθόντα.

36) II τὸν παθόντα ὑπὲρ ἡμῶν. Das ἀποθανόντα findet sich nur in IV wieder. Wenn IV auch noch καὶ ταφέντα folgen lässt, so ist es dazu wahrscheinlich durch die abendländischen Symbole veranlasst, was nicht ausschliesst, dass der Redaktor auch an morgenländische Gemeindebekenntnisse, etwa das von Antiochia denkt.

37) I spricht von „ἐγγεράται“, II und III gebrauchen dasselbe Verb wie obige Formel und IV. Doch ist die Verwandtschaft dieser Formel mit IV die genaueste.

38) So auch II und III. In I die Wendung „καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνελήλυθέναι“.

39) So auch in II. III hat καθισθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς. I καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέζεσθαι.

καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ
τοῦ αἰῶνος μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας
καὶ νεκροὺς⁴⁰⁾,
οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.⁴¹⁾

Βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

τουτέστι⁴²⁾ τὸν παράκλητον⁴³⁾,

τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσι τοῖς ἀπ' αἰῶνος
ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλὲν καὶ τοῖς
ἀποστόλοις παρὰ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν
ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ καὶ μετὰ τοὺς ἀποστόλους δὲ
πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ
ἐκκλησίᾳ⁴⁴⁾,

καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι
ἐκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ,

οὐ ἡ βασιλεία ἀκατάλυτος

(Soer.: ἀκατάπαυστος) οὕσα διαμενεῖ
εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας· ἔσται γὰρ καθε-
ζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς οὐ μόνον ἐν
τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα

(Soer.: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)

τουτέστι τὸν παράκλητον

(Soer.: τὸ παράκλητον)

ὅπερ ἐπαγγελάμενος τοῖς ἀποστόλοις μετὰ
τὴν εἰς οὐρανούς αὐτοῦ ἄνοδον ἀπέστειλε
διδάξαι αὐτοὺς καὶ ὑπομνήσαι πάντα, δι'
οὗ καὶ ἁγιασθήσονται αἱ τῶν ἐλίκρινῶς
εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων ψυχαί.

40) I—III καὶ πάλιν ἐρχόμενον. II und III μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως. Das „ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος“ findet sich nur in IV. Es findet sich sonst, soweit ich gesehen, auch nur noch bei Macarius von Jerusalem (oben S. 241 Anm. 10) und Pseudo-Ignatius.

41) I καὶ διαμένοντα βασιλέα καὶ θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, III καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας. II hat nichts Entsprechendes. IV ohne Zweifel am verwandtesten im Ausdrucke!

42) Gänzlich singular. Eine der spezifischen Proben der Abhängigkeit, in der IV von obiger Formel steht.

43) Ein Codex, z, hat τὸ παράκλητον.

44) Obige Formel hat das Besondere, dass sie nicht nur die Apostel und die Christen, sondern auch „alle Heiligen von Anbeginn“ als Geistempfänger namhaft macht. I bricht mit der Erwähnung des h. Geistes ab. II gedenkt nur im allgemeinen der πιστεύοντες als derer, welchen der Geist εἰς παράκλητον καὶ ἁγιασμόν καὶ τελείωσιν „gegeben“ (διδόμενον) sei; der Apostel wird hier nur so gedacht, dass sie als Empfänger des Taufbefehls hingestellt werden. III liest καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν παράκλητον. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ καὶ διὰ τοῦ προφῆτου ἐπηγγείλατο ὁ θεὸς ἐκχεῖν ἐπὶ τοὺς ἑαυτοῦ δούλους καὶ ὁ κύριος ἐπηγγείλατο πέμψαι τοὺς ἑαυτοῦ μαθηταῖς, ὃ καὶ ἐπεμφεν ὡς αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων μαρτυροῦσιν. Ich finde, dass die Berührungen mit IV bei näherem Zusehen keine geringen und in ihrer Art charakteristische sind, trotz der augenfälligen Differenzen. Sieht man von der Erwähnung „aller Heiligen ἀπ' αἰῶνος“ ab, so bieten beide Formeln gegenüber von III die Reihenfolge 1) die Apostel, 2) die Christen. Hat III die Verheissung der Ausgießung des Geistes auf die „Knechte“ Gottes erwähnt, so erwähnt die Formel der Konstitutionen zwar die Verleihung des Geistes an die Christen unter Verwendung desselben Verbs wie vorher bei den Aposteln (ἀποστέλλειν), während IV die sachliche Wirkung des h. Geistes andeutet (ἁγιασθήσονται). Aber in der Erwähnung des „Heiligens“, welches der Geist wirkt, begegnen sich doch die beiden letzteren Formeln, indem die erstere vorab schon von den πάντες ἀπ' αἰῶνος „ἁγίοι“ und hier wieder von der „ἁγία“ ἐκκλησίᾳ redet, innerhalb deren

εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ἄφεσιν	Τοὺς δὲ λέγοντας ἕξ οὐκ ὄντων τὸν
ἁμαρτιῶν καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ	υἱὸν ἢ ἕξ ἐτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ
εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.	τοῦ θεοῦ, καὶ ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν,
	ἄλλοτρίους οἶδεν ἢ καθολικὴ ἐκκλησία.

Sofern man es einleuchtend findet, dass das Symbol Const. VII, 41 von den Bischöfen zu Antiochia als die Grundlage für ihre Formeln benutzt sei — speziell die vierte Formel wäre zu deuten als ein Rückgang von der dritten, unter Wahrung bestimmter Eigentümlichkeiten dieser und unter selbständigen Variationen, auf die gemeinsame Grundformel —, so wird man daraus einiges zur historischen Würdigung jenes Symbols entnehmen können.

Zunächst kann man es jetzt allerdings wohl behaupten, dass der Redaktor des siebenten Buches der Konstitutionen dasselbe vorgefunden haben müsse. Nämlich man wird es nicht wahrscheinlich erachten, dass den Bischöfen eben jenes Buch bereits vorgelegen. Harnack will den Interpolator der *διδασκαλία*, der *διδαχὴ* und des Ignatius zwar „möglichst nahe an die Jahre 340—343“ heranrücken (S. 265), allein er setzt dessen Arbeit doch offenbar nicht früher an; er will nur dagegen polemisieren, dass sie nach 360 angesetzt werde. Eine Bestätigung dieser Betrachtung liegt darin, dass das Symbol seinem Inhalte nach kaum während der christologischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts entstanden sein kann, auch offenbar der „Mittelpartei“, in deren Kreis der Interpolator zu suchen ist, wenn er auch besonders auf der „Linken“ Fühlung haben möchte (Acacius), nicht ausreichte. Es ist auch nicht bewusst der arianischen Lehre mehr zugewandt, als derjenigen der Mittelpartei. Es ist, gemessen an den Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts, harmlos, naiv, weder vorsichtig noch aggressiv. Andererseits behandelt der Interpolator es selbst als eine Autorität. Ich kann es auf sich beruhen lassen, ob das Gebet c. 36 von dem Interpolator selbst komponiert ist oder auch übernommen. In jedem Falle ist die kaum zu verkennende Benutzung von Wendungen des Symbols c. 41 (siehe c. 36 fin., Lagarde S. 220) zu beachten. Auch wenn der Interpolator mit dem Gebete

der Geist allen Gläubigen „gesandt“ wird (und eben in der Bezeichnung der Christen als der „Glaubenden“ liegt dann, gegenüber von III, eine weitere Übereinstimmung). Ja man wird finden, dass die Aussage von IV, dass die Seelen, die „unverfälscht“ (katholisch!) glauben, genauer: „die εὐλαβητῶς gläubig geworden sind“, geheiligt werden, noch ganz besonders der Aussage, dass der Geist „in der heiligen, katholischen Kirche“ allen Gläubigen gesandt werde, entspricht. Dass IV als denjenigen, der den Aposteln den Geist gesandt, Christus denkt (jedoch nicht nennt), die Formel der Konstitutionen dagegen Gott, ist eine Differenz, der gegenüber doch nicht unbeachtet bleiben darf, dass beide Formeln auf die „ἐπαγγελία“, die gerade Christus den Jüngern gegeben, anspielen, sowie dass beide eben den Jüngern den Geist „gesandt“ sein lassen, und zwar beide unter Verwendung des Verbs ἀποστέλλειν (während III „πέμψαι“ bietet). Man wird auch noch bemerken, dass die Formel der Konstitutionen Christus in diesem Zusammenhang als „σωτὴρ ἡμῶν“ bezeichnet und darin vielleicht eine Parallele zu der in IV alsbald folgenden ausdrücklichen Hervorhebung der Heilsbedeutung der Sendung des Geistes an die Christen erkennen.

Eigenes bietet, wird er doch nicht zum voraus dieses Symbol verwenden, als wenn er es eben vorgefunden hat. Von dem Gebrauche, den er bei der Bearbeitung der Ignatiusbriefe von demselben macht, will ich gar nicht reden, wiewohl, auch wenn man diese Arbeit nach der Herstellung von Const. VII ansetzt (ich will über diese Frage nicht handeln), es auffällig genannt werden kann, dass der Interpolator von seinem eigenen Machwerk so reichlich und doch auch meist so, dass er es nur in eigene Ausführungen verwebt, es selbst wieder gewissermassen interpoliert, Nutzen zieht. Ich wähle den letzteren Ausdruck mit Bewusstsein, sofern man wirklich den Eindruck hat, als glaube er Hilfe davon zu haben, wenn er Ausdrücke dieses Symbols anklingen lasse. Man möchte denken, er werde zu seiner eigenen Formel nicht so viel Zutrauen haben.

Es wird vielleicht nicht auffallen, dass mir zuletzt der Gedanke entstanden ist, die Formel in Const. VII sei wohl etwa diejenige des Märtyrers Lucian, sofern überhaupt Grund vorhanden ist, zu glauben, dass es eine solche „ἐκθεσις τοῦ Λουκιανοῦ“ gegeben hat. Gesetzt einmal, dass es eine solche gegeben, so brauchte dieselbe nicht allzu bekannt gewesen zu sein. Das wird man wohl jedenfalls annehmen müssen. Nur so kann man es erklären, dass die ganze Rede von dem „Symbole des Lucian“ wie ein unkontrollierbares Gerücht von einem Manne wie Sozomenus aufgenommen wird. Der engere Kreis der Lucianisten mag eine solche Formel besessen und unter sich kolportiert, zuletzt sogar durch Vermittelung der interpolierten διδαχὴ τῶν ἀποστόλων als die von den Aposteln aufgesetzte Formel in den allgemeinen Taufbrauch einzuschmuggeln versucht haben. Stand sie erst in Const. VII, so hatten die Eingeweihten gewiss den meisten Anlass, über den wahren Charakter der Formel zu schweigen.

Wenn ich der Rede von einem Zusammenhange der massgebenden oder wichtigsten Formel der Synode von 341 mit einer ἐκθεσις Lucians nicht misstraue, so geschieht es, weil ich einigen Grund weiterhin gefunden zu haben meine zu der Annahme, dass es sich dabei ursprünglich um ein Prädikat nicht der zweiten, sondern der vierten Formel von Antiochia handelt hat. Haftete dieses Prädikat wirklich zunächst an dieser letzteren, so ist es in sich selbst nicht so unglauhaft, wie mit Bezug auf die zweite. Zwar voll und ganz eine von Lucian stammende Formel ist ja auch diese bei der Mutmassung, der ich folge, nicht. Aber sie steht der Formel in Const. VII unter ihren Schwestern am nächsten. War diese Formel die Lucian'sche, so konnten die Bischöfe, welche die vierte antiochenische Formel nach Gallien überbrachten, dieselbe wirklich unter nicht zu schlimmer Übertreibung rühmend empfehlen als „ὁλόγραφος Λουκιανῶς“. Es setzt das wieder als wahrscheinlich voraus, dass Const. VII damals noch nicht existierte. Sonst hätte man vielleicht eher darauf aufmerksam gemacht, dass man die von den διατάξεις τῶν ἀποστόλων dargebotene Formel festhalte, dieselbe nur um ein wenig „erläutern“! Umgekehrt konnte die Benutzung der Lucian'schen Formel seitens der Bischöfe in Antiochia⁴⁵⁾, zumal auch hernach die besondere Hochhaltung

45) Acacius — um wieder diesen Namen zu nennen — war in Antiochia mitanwesend; s. Sozomenus III, 5.

der vierten Formel, dem Interpolator der διδαχή den Gedanken nahe legen, gerade deren Mutterformel aufzunehmen!

Was den Gedanken betrifft, dass nicht die zweite, sondern die vierte Formel von den Antiochenern selbst als die Lucianische bezeichnet worden, so müsste Sozomenus die Verwirrung verschulden. Denn dass er an der für die spätere Tradition, wie ich denken würde, massgebenden Stelle, III, 5, die zweite Formel meint, ist absolut sicher. Er charakterisiert den Inhalt der Formel, an die er denkt. Nachdem er von der ersten Formel (er charakterisiert sie wieder mit Stichworten, die wir in der That in der ersten und nur hier treffen) als einer gänzlich vagen gesprochen, fährt er fort: μεταμεληθέντες δὲ, ὡς ἔοικεν, ἐπὶ ταύτῃ τῇ γραφῇ, πάλιν ἑτέραν παρὰ ταύτην ἐξέθεντο, τὰ μὲν ἄλλα, ὡς οἶμαι, συνάδουσαν τῷ δόγματι τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων, εἰ μὴ τις ἔμοι ἄδηλος διάνοια τοῖς ἱερωτοῖς ἀφανῶς ἔγκειται. οὐκ οἶδα δὲ ἀνθ' ὅτου, ὁμοούσιον εἰπεῖν τὸν υἱὸν παραιτησάμενοι, ἀτρεπτόν τε καὶ ἀναλλόωτον τῆς θεότητος ἀπεφύγαντο, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης ἀπαράλλακτον εἰκόνα καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως.⁴⁶⁾ Es ist auch überall sonst, wo Sozomenus schlechtweg von „der in Antiochia auf der Enkäniensynode aufgestellten Formel“ redet, sicher, dass er die zweite meint. Aber man darf ihm wirklich eine Verwechslung zu- trauen! Von der dritten Formel der Enkäniensynode weiss er nämlich überhaupt nichts. Über die vierte berichtet er III, 10 fast wörtlich nach Socrates II, 18, so dass man sieht, er weiss über sie nichts Eigenes.⁴⁷⁾ Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn er, wo immer er von einer Bestätigung „der Formel von Antiochia“ oder von einem Prädikate für eine, resp. „die“ Formel von Antiochia hört, an die zweite denkt (die erste haben ja die Bischöfe zurückgezogen). Die vierte scheint er dem Inhalte nach gar nicht gekannt oder beachtet zu haben. Wenigstens deutet nichts darauf in seinem Berichte über die Formel von Philippopolis III, 9 und über die „griechische“ Formel von Sirmium, d. h. die der ersten Synode von Sirmium, die doch, wie oben bemerkt, in ihrem thetischen Teile damit identisch sind. Freilich weiss er über die Synode von Sirmium (s. IV, 6) auch nur so konfus Bescheid, dass er sie (wohl verführt durch Socrates II, 30) drei Formeln (die zweite und dritte in lateinischer Sprache) aufstellen lässt, wo bei seiner Charakteristik der beiden letzten jeder Kundige sofort konstatiert, dass er die Formeln der zweiten, bezw. der sog. vierten sirmischen Synode

46) Wenn der Autor der „sieben Dialoge über die Trinität“ (Maximus Confessor?) die zweite Formel als Lucianisch gelten lässt, so würde ich eventuell mir vorstellen, dass diese durch Sozomenus nachträglich zu besonderem Interesse in den Kreisen derer, die sich nicht auf der orthodoxen Seite hielten, gekommen und hier sogar interpoliert worden sei, um des nun ihr zu Theil gewordenen, auch den Orthodoxen „ehrwürdigen“ Namens des Märtyrers willen. Dass sie in den Streitigkeiten zwischen 340 und 370 von Belang gewesen wäre, ist nicht zu belegen. Eine Gelegenheit ist vielleicht geltend zu machen, davon hernach. Vielleicht (oder wahrscheinlich), dass es sich auch hier um die vierte Formel handelt, die dann zunächst schlechthin allein eine geschichtliche Rolle gespielt hätte.

47) M. a. W. er hält sie für gar keine „antiochenische“ Formel!

vor Augen hat. Wenn er daher später von einer Synode zu Sirmium⁴⁸⁾ — es handelt sich diesmal um die dritte, von 358 — sagt (IV, 15), dass auf ihr Basilius von Ancyra u. a. in eine Kollektion von Formeln auch τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν ἐν τοῖς ἐγκαινίοις τῆς Ἀντιοχείας ἐκκλησίας (nach seiner Meinung unzweifelhaft die zweite antiochenische Formel) aufgenommen habe, so hat schon Hefele I², 685 Anm. vermutet, dass es sich hier in Wirklichkeit um die vierte Formel, das eigentliche Schibboleth der Semiarianer, zu deren Häuptern eben Basilius gehörte, handle. Dass Hefele Recht hat, erhellt, sobald man bedenkt, dass Basilius und Genossen unmittelbar von Ancyra kamen, wo sie eine Fraktionssynode gehalten. Denn hier hatten sie soeben ausdrücklich (s. darüber Epiphanius, haer. 73, 2 ff.) sich von neuem zu der ἐκθεσις πίστεως ἐν τῇ συνόδῳ συγκροτηθείσης ἐπὶ τοῖς ἐγκαινίοις τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας, die in Sardica (Philippopolis)⁴⁹⁾ und Sirmium wieder aufgenommen sei, bekannt: das aber ist die vierte antiochenische Formel.⁵⁰⁾ Angesichts dieses Sprachgebrauchs der Semiarianer selbst — „die“ Formel von Antiochia ist ihnen die vierte; dieser Sprachgebrauch ist sachlich der begreiflichste⁵¹⁾ — wird man es nun auch in Frage stellen dürfen, ob als das von ihnen in Seleucia bestätigte Symbol der Enkäniensynode wirklich die zweite Formel zu betrachten sei. Das Symbol von „Antiochia und Seleucia“ eignet sich ja dann die Synode in Carien 367, wie Sozomenus sagt: „ὥς καὶ Λουκιανοῦ οὖσαν“ an.⁵²⁾ Dass Socrates

48) Sozomenus weiss überhaupt nur von zwei Synoden zu Sirmium. Er ist über den ganzen Geschichtsverlauf sehr unvollständig orientiert.

49) Über die Bezeichnung der Formel von Philippopolis als Formel von Sardica vergl. Hilarius, ex opere historico fragm. III, 23; dazu Hefele a. a. O. 618 ff.

50) Vergl. auch Nitzsch, Dogmengesch. I, 220.

51) Diese Formel war dadurch, dass sie dem Constans überreicht war — anscheinend unter Stillschweigen über die vorangegangene —, die solennste, in gewisser Weise wirklich „die“ antiochenische Formel geworden, selbst wenn man dächte, Socrates habe Recht mit der Angabe, dieselbe sei erst von den vier deputierten Bischöfen aufgesetzt und ohne Ermächtigung an Stelle der zweiten überreicht.

52) Schon vorher hat sich eine semiarianische (Macedonianische) Synode — die von Lampsacus 365 — „die Formel der Enkäniensynode und von Seleucia“ angeeignet; hier fehlt noch die Bemerkung, dass diese Formel Lucianischen Ursprungs sei, Sozom. VI, 7, vergl. Socr. IV, 4. Wenn Sozomenus VI, 12 im Berichte über die Synode von Carien diesen Zusatz macht, so ist es vielleicht eine Reflexion, die nur er den hier versammelten Bischöfen leiht. Gesetzt, dass es wirklich die zweite Formel wäre, die in Seleucia von der gemässigten, zum Entgegenkommen bereiten Partei wieder aufgenommen wäre, so würde ich diese Beurteilung jener Notiz anheimgeben. Sozomenus mag sich wundern, dass „die“ antiochenische Formel, die nach seiner Darstellung fast zwei Dezennien hindurch vergessen gewesen sein müsste oder doch keine aktive Rolle mehr gespielt hätte — die Kette Seleucia-Lampsacus-Carien ist die erste resp. einzige Gelegenheit, bei der die zweite Formel wieder Bedeutung gewonnen hätte — plötzlich wieder auftaucht. Er erklärt sich das aus der alten Behauptung der Semiarianer, dass dieselbe von Lucian abstamme. Die vierte, die wenigstens bis nach Seleucia hin immer wieder hervorgezogen worden ist, hat für Sozomenus gar keine Gegenständlichkeit

in seinem Berichte II, 39 auch ohne Frage annimmt, dass es sich für die Semiarianer in Seleucia um eine Bestätigung der zweiten Formel von Antiochia gehandelt habe, will nicht viel bedeuten, da er auch die vierte ja für eine Privatformel hält und, wie aus seinen weiteren Berichten erhellt, über das Verhältniss derselben zu der ganzen Serie mittelparteilicher Formeln, die in der Folgezeit aufgesetzt sind, nichts gemerkt hat: er hat diese Formel nicht beachtet. Seine Auffassung ist nicht wichtiger, als die des Sozomenus, für den er grösstenteils die Autorität ist. Sehen wir die Formel an, welche die Homöer (Acacianer) in Seleucia, nach dem Berichte des Socrates (II, 40) den Semiarianen (versöhnlicherer Observanz), nachdem dieselben bereits ihren Beschluss — eben den der einfachen Bestätigung der „Formel der Enkäniensynode“ — gefasst hatten, noch durch eine List zu octroyieren versuchten (vergl. auch Epiphanius haer. 73, 25; Athanasius de syn. c. 29), so begegnen wir auch in ihr der Versicherung, dass man festhalte „τὴν ἐκτεθεισάν αὐθεντικὴν πίστιν ἐν τοῖς ἐγκαινίοις τοῖς κατὰ Ἀντιόχειαν“ und wir dürften erwarten, dass die Homöer sich doch dabei auf keine andere antiochenische Formel bezogen hätten. Nun befolgt die Formel der Homöer in ihren dogmatischen Stichworten ja zum Teil die sog. vierte sirmische Formel, in ihrer Gesamtkonstruktion aber verlässt sie diese Formel und hier befolgt sie ohne Frage die vierte antiochenische Formel. Ich urgiere dabei nicht einmal die Kongruenz einzelner Ausdrücke, da sich derselben gegenüber auch Differenzen geltend machen lassen. Dass Acacius von der Formel von Sirmium, die ihm dogmatisch die eigentlich homogene ist (s. seine Schlussbemerkung darüber), überhaupt abgeht, muss seinen Grund haben, und der kann nach der Situation nur der sein, dass er sich der „Formel der Enkäniensynode“ noch besonders nähern will. Aus derjenigen Formel, die er thatsächlich befolgt, darf man einen Rückschluss machen auf die Formel, welche die Semiarianer gemeint haben. Es kann alles in allem nicht die Rede davon sein, dass es sicher sei, dass die Synode von Seleucia sich zur zweiten Formel bekannt habe.⁵³⁾ Es macht mich nur

gewonnen. Ein Historiker, dem die zweite Formel „die“ Formel von Antiochia ist, konnte gewiss sich die Frage vorlegen, warum man wohl seit 359 „die“ antiochenische Formel sogar wiederholt erneuert habe. Handelt es sich auf jenen Synoden wirklich um die zweite, so müsste ich das aus ihrem Inhalte (der den Nicäern am weitesten von allen Vermittlungsformeln entgegenkommt) erklären.

53) Ich will wenigstens in der Kürze den Beweis dafür, dass Acacius die vierte Formel zum Grunde legt, erbringen, da der Zusammenhang vielleicht nicht ganz unmittelbar vor Augen tritt. Die allgemeinen Erörterungen über die Ungehörigkeit der Ausdrücke ἁποούσιος und ἁμοιούσιος einerseits, ἄνομοιός anderseits, ferner die Empfehlung des „ἁμοιός ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα“, sind zu überspringen. Der erste Artikel der dann dargebotenen konkreten Formel gewährt auch noch kein Beweismoment. Hier bietet Acacius vielmehr wörtlich dasselbe, was man nach den Katechesen des Cyrill als den Wortlaut des Hierosolymitanums kennen lernt: es wird sein (Cäsareensisches) Gemeindesymbol sein, welches er hier anklingen lässt. Auch der Eingang des christologischen Passus, wo die Prädikate κύριος und υἱὸς umgekehrt rangiert sind als in der antiochenischen Formel mag noch darauf zurückgehen. Fortan aber hält Acacius sich sachlich genau auf der Spur der

eines fraglich, sonst würde ich umgekehrt meinen, es sei sicher, dass die vierte und keine andere Formel hier wieder einmal bestätigt werde. Nämlich der Streit muss sich in Seleucia entscheidend darum bewegt haben, ob man Christus κατ' οὐσίαν mit Gott vergleichen könne, und Sozomenus berichtet das IV, 22 auch ausdrücklich. Wenn nun der Vorschlag von Silvanus von Tarsus, keine neue Formel zu stiften, sondern einfach diejenige der Enkäniensynode zu bestätigen (so zwar, dass man den Nicänern entgegenkommen wollte), nicht wie eine bloße Beendigung einer fruchtlosen Diskussion erscheinen soll, so möchte man erwarten, dass die empfohlene Formel eine Wendung enthalten habe, welche in der That das ἑμοιος κατ' οὐσίαν deutlich ausspreche. Das ist nun mit der zweiten antiochenischen Formel der Fall (οὐσίας τε καὶ βουλῆς etc. ἀπαράλλακτον εἰκόνα), doch können andererseits an der vierten auch die Schlussanathematismen (τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ . . . ἁλλοτρίους οἶδεν ἢ ἁγία ἐκκλησία) auch in dieser Beziehung als ausreichend betrachtet werden sein! Was wir von der Synode in Carien wissen, stützt dann diesen letzteren Gedanken sogar wieder direkt! Sozomenus berichtet

vierten Formel, nur mit einigen Umstellungen. Eine Differenz des Ausdrucks ist die Umsetzung des in dieser Formel vorkommenden „τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου“ in ein „τοῦτον πιστεύομεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας σάρκα ἀνελήφεναι ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα“, wo doch die Zeit- und Zweckangabe der Incarnation ein charakteristisches sächliches Koincidenzmoment darstellt und ebenso die Nichterwähnung des Namens der Maria bemerkenswert ist. Dann zieht er allerdings die Angaben der antiochenischen Formel über „Kreuzigung“, „Tod“ und „Begräbnis“ — vielleicht veranlasst durch N? — einfach in ein παθόντα (ὅπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) zusammen und begnügt sich auch mit einfachem ἀναστάντα. Bei der Erwähnung der Himmelfahrt stimmt (gegenüber sowohl dem Hierosolymitanum-Caesareense? als N) der Ausdruck ἀναλήψεντα (den wenigstens Athanasius bietet) mit der Formel. Vor allem aber zeigt der pneumatologische Passus wieder diese Formel in massgebender Weise als Leitfaden. Man mag denken, dass Acacius die antiochenische Formel nicht schriftlich vor sich hatte und sich ihrer nicht wörtlich erinnerte, sondern unter irgendwelchen Kontaminationen. Dass ihm sein eigenes Gemeindesymbol und vielleicht N einzelne Ausdrücke boten, ist dann begreiflich. In einzelnen Stücken kommt seine Formel auch mit der zweiten antiochenischen überein, sogar da, wo er von der vierten differiert. Da er selbst an der Synode von 341 teilgenommen, bedeutet selbst das nichts. Zum Überfluss sind die auffallendsten Stücke zugleich solche, die eine Berührung mit N darstellen. Dass er die zweite Formel befolge, davon kann gar keine Rede sein. Befolgt er überhaupt eine der antiochenischen Formeln, so ist es die vierte. — Die Worte, mit welchen Acacius seine Formel einleitet, sind, um auch das nicht unerwähnt zu lassen, nicht so zu verstehen, als ob er eine „authentische“ antiochenische Formel gegen eine andere derselben Synode setzen wolle, er etwa die vierte gegen die zweite. Er bezeugt nur, dass auch er den echten Glauben festhalte, der auf der Enkäniensynode formuliert ist: die auf der Enkäniensynode aufgesetzte πίστις ist „αὐθεντικῇ“. Über die Formel, um die es sich handelt, ist er mit den Semiarianern einig, auch darüber, dass sie korrekt ist. Er sieht in ihr nur keinen Widerspruch gegen die (vierte) sirnische Formel, will sie wenigstens nur in Übereinstimmung mit dieser gedeutet wissen.

IV, 12 von den Bischöfen dieser Synode: *παρητοῦντο δὲ τὸ ὁμοουσίου ὄνομα, καὶ τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκτεθεῖσαν πίστιν χρῆναι κρατεῖν ἰσχυρίζοντο, ὥς καὶ Λουκιανοῦ τοῦ μάρτυρος οὖσαν*. Sie waren also einem *κατ' οὐσίαν* wieder eher abgünstig als günstig. Die vierte Formel konnte ihnen gerade deshalb erwünscht erscheinen, weil darin von der „*οὐσία*“ Christi wörtlich keine Rede ist. Dass sie die zweite besonders empfohlen hätten, erscheint nicht recht glaubhaft. Wenn man glauben will, dass sie die vierte sich angeeignet haben, so kann der Zusatz hinsichtlich des Lucian auch glaubhaft erscheinen.

Ich mache in Hinsicht auf die Formel Const. VII, 41, für die ich oben eventuell die direkte Herkunft von Lucian in Anspruch genommen, noch die Probe an dem, was wir von der Theologie Lucians wissen.⁵⁴⁾ Nach Harnacks Darstellung und wie in der That die Haltung der Arianer zeigt, hat Lucian jedenfalls den Logosbegriff für die Christologie verwendet. Jene Formel lässt dieses Prädikat für Christus vermissen. Wie das eines der Momente ist, woraufhin man die Entstehung dieses Symbols während der Wirren des vierten Jahrhunderts zu bezweifeln hat, so scheint es anderseits, als ob es auch meine Idee wohl alsbald diskreditiere. Allein Harnack hält es für wahrscheinlich, dass er erst „allmählich der Logoslehre einen stärkeren Einfluss auf den adoptianischen Typus verstattete.“ Lucian ist der eigentliche „Diadoche“ des Paulus von Samosata (er soll selbst aus Samosata stammen).⁵⁵⁾ Während dreier Episcopate (nach dem Sturze des Paulus) hielt er sich mit seinem Anhange — zu dem auch weitere Volkskreise gehört haben dürften — von der „Kirche“ fern. Erst gegen Ende seines Lebens trat er zu dieser über, wie Harnack meint, wohl nachdem er sich — etwa durch exegetische Gründe und infolge von Studium des Origenes — von dem Rechte der alexandrinischen Verwendung der Logosidee für die Deutung der Person Christi überzeugt gehabt hat. Das Symbol, von dem wir reden, müsste also in eine frühere Epoche seines Lebens fallen, etwa das Taufsymbol der um ihn im Schisma gescharten Gruppe gewesen sein. Die Betonung der allein wahren Gottheit des Vaters, doch eigentlich ohne christlich-theologische Antithese, so dass die Ausführung der Formel auch verstanden werden kann wie bloss eine gegen das Heidentum gerichtete Betonung des Monotheismus, ist durchaus dem Lucian gemäss. Der eine ungezeugte allein wahre „*θεὸς παντοκράτωρ*“ ist der „*πατὴρ τοῦ Χριστοῦ*“. Der „Vater des Christus“ ist ein so schlichter biblischer Gedanke, dass er wieder zu dem Bibeltheologen *κατ' ἐξοχήν*, wie Lucian es hat sein wollen, spezifisch zu stimmen scheint. In derselben Linie steht das Bekenntnis zu dem „Herrn Jesus, dem Christ“ als dem *μονογενὴς υἱός*. Unterschieden von Paulus von Samosata hat sich Lucian nach Harnack

54) S. Harnacks Artikel PRE⁹ VIII; dazu seine Dogmengesch., II, 183 ff.

55) Auch Paulus hat vom Logos und seiner Verbindung mit Christus geredet, aber nur von einem Ruhen (Wohnen) desselben auf (in) Christus. (S. Harnack, Dogmengesch. I², 636 ff.) Es handelt sich darum, wiefern Christus seiner φύσις nach mit dem „Logos“ zu identifizieren ist. Hier liegt die wenigstens zum Schlusse konstaterbare Differenz zwischen Lucian und Paulus.

dadurch, dass „statt des Menschen hier ein geschaffenes himmlisches Wesen zum Herrn wird“. Nach dem Symbol ist der Christ ein „himmlisches Wesen“. Er ist der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, vor Aonen, aber *εὐδοκία τοῦ πατρὸς* erzeugt (also sicherlich „geschaffen“), der Mittler der Schöpfung der Welt, d. h. „alles dessen, was im Himmel und auf Erden, was da sichtbar und unsichtbar ist“.⁵⁶) In den letzten Tagen ist er „ἐξ οὐρανῶν“ heruntergestiegen. Es fehlt der Logosausdruck. Aber man meint zu erkennen, dass er so, wie zumal die eigentlichen Arianer ihn fassten und von Lucian übernommen haben, auf der Schwelle stehe!⁵⁷) Spezifisch dem Lucian entsprechend ist die Redewendung, dass Jesus vom Himmel herniederkommend „Fleisch angenommen habe“. Denn wie Epiphanius, Ancoratus c. 33 (vergl. 35) hervorhebt, hätte Lucian gelehrt, der Sohn Gottes habe nur Fleisch, „keine Seele“ angenommen: *Λουκιανὸς καὶ πάντες οἱ Λουκιανισταὶ ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι· σάρκα μὲν μόνον φασὶν ἐσχηκέναι, ἵνα δῇθεν προσάψωσι τῷ θεῷ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος, δίσταν καὶ πείναν καὶ κλαυθμὸν καὶ λύπην* etc. Das Symbol verfährt auch hier freilich nicht antithetisch, aber als Taufsymbolum mag es bloss thetisch, „biblisch“, sein sollen. Die Hervorhebung des heiligen Wandels und die ganze Behandlung der weiteren Daten entspricht Harnacks Auffassung der Lehre des Lucian als des Schülers des Samosateners. „Christus hat uns den Vater kund-

56) Das „*εὐδοκία τοῦ πατρὸς*“ ist sehr auffallend. Es ist in den Synodalförmeln, die indirekt mit dem von mir dem Lucian vindizierten Bekenntnisse zusammenhängen, nirgends reproduziert, es ist aber auch durch keinen andern Ausdruck ersetzt, es ist unterdrückt. In den Anathematismen, die diesen Formeln angehängt sind, kommt zum Teil ein Anklang daran vor. S. die Formel von Philipopolis, die *ἐκθεσις μακρόστιχος* etc. Aber der Ausdruck ist, wie es scheint, gemieden. Ich sehe, dass Caspari in seiner norwegischen Abhandlung über das Symbol in Constitt. VII, 41 davon handelt, dass der Ausdruck *εὐδοκία τοῦ πατρὸς* von seiten der Gegner des Nicaenums „nie, soweit wir wissen“, gebraucht werde, S. 54. Es finde sich *θειλήματι, βουλῇματι, βουλῇ, βουλήσει, θελήσει, consilio, voluntate*, auch *γνώμῃ* (ich füge hinzu: *ἐξουσίᾳ*), aber nicht *εὐδοκία*. Ich kann das nur bestätigen. Es mag in letzterem Ausdrucke zu sehr die Versuchung zu der Vorstellung, dass der Vater willkürlich den Sohn erzeugt habe, empfunden worden sein, während man nicht mehr sagen wollte, als dass der Vater „ὁ βιασθεὶς“ und „οὐκ ὑπὸ ἀνάγκης φυσικῆς ἀχθεὶς, ὡς οὐκ ἤθελεν“ (l. sirm. Formel, Nr. XXV; Hahn² § 90) den Sohn hervorgebracht habe, *ἐξουσίᾳ ὁμοῦ καὶ οὐσίᾳ* (Form. Ancyr. Nr. XVIII, Hahn § 92). Zu Lucian passt das *εὐδοκία* noch (welches irgendwie durch Matth. 3, 17; 17, 5 und vielleicht auch Eph. 1, 5 veranlasst sein mag). Es mag zu übersetzen sein: „mit Wohlgefallen“ oder „in seiner Gnade“ und verraten, dass Lucians ganze Christusanschauung soteriologisch bedingt gewesen.

57) Sollte das Symbol von Lucian sein, so würde man wohl von Anfang an eine grössere Differenz zwischen Lucian und Paulus anzunehmen haben, als Harnack (anscheinend) voraussetzen will. Lucian stände hier wirklich schon fast mit beiden Füssen im alexandrinischen Lager und fürchtete ursprünglich vielleicht nur die Spekulationen, welche der Logosbegriff, auf das Personbildende in Christus angewandt, ergeben könnte. Dass man aus dem Symbol zum Teil Neues über die Theologie Lucians erfahren würde, ist natürlich kein Grund der Hypothese überhaupt zu misstrauen.

gethan und durch sein Menschsein und durch seinen Tod uns ein Beispiel der Geduld gegeben. Darin erschöpft sich sein Werk, durch welches er — so dürfen wir ergänzen — stets fortschreitend zur vollen Herrlichkeit eingegangen ist. . . . Auf . . . die »προκοπή Christi« muss Lucian allen Nachdruck gelegt haben.“ Die Angabe im Symbol, dass Christi Reich kein Ende haben werde, kann antisabellianisch gemeint sein. Es kann auch als gerade für Lucian passend angesehen werden, wie der Geist hier beschrieben wird. Es sind wieder lauter biblische Prädikate angewandt, und die historische Genauigkeit der Beschreibung seiner „Wirksamkeit“ von „allem Anbeginn an“, ohne dass doch spekulative Konsequenzen auf sein Verhältnis zu Vater und Sohn daraus gezogen würden, ist auch bemerkenswert.

Zu Schlusse hebe ich noch hervor, dass die Formel sich mehrfach mit den uns bekannt gewordenen syrischen Gemeinde-Symbolen berührt. Ich will das nicht ausführen, da ich im obigen das Material vollständig bereit gestellt habe. Die Formel ist wichtig, da sie griechisch überliefert ist, was ja leider sonst nicht überall galt. Sie enthält also vielleicht für uns das älteste Material syrischer Symbolworte.

Aber die ganze Kette von Formeln, die wir uns in diesem Abschnitte vorgeführt haben, lässt uns, soweit morgenländisches Symbolgut darin zu Tage tritt, immer nur an syrisch-palästinensische Formeln denken. Man sieht nirgends einen Zwang, ja nicht einmal die Wahrscheinlichkeit, dass andere morgenländische Gemeindesymbole als etwa die der Diöcesen von Antiochia und Caesarea Redewendungen für dieselbe hergegeben hätten. Das ist für uns das bedeutsamste Interesse, welches diese Reihe von Formeln gewährt.

G. Das von Epiphanius hergestellte Symbol und die davon abgeleiteten Formeln.

(Bearbeitungen des Nicaenums, u. a. Symbol der Armenier.)

Wir kommen zu einer Gruppe von Symbolen, deren Zusammengehörigkeit klar ist, nur dass über die richtige Reihenfolge und die eigentliche Entstehung Streit herrscht. Erst wenn es gelingt, über diese Fragen eine einleuchtende Entscheidung herbeizuführen, wird man im stande sein, den Wert dieser Serie für die Ermittlung des orientalischen Symboltypus zu ermesen.

1. Casparis einleitender Aufsatz in dem ersten Bande seiner „Quellen“ (I, 1—72) führt die Überschrift: „Die Athanasius dem Grossen zugeschriebene Ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον“. Sogleich mit dieser Arbeit konnte Caspari eine Vorstellung davon erwecken, wie unzureichend die bisherige Forschung über das altkirchliche Symbol noch gewesen: er zog hier ein Dokument, welches keiner der früheren Forscher bemerkt hatte, als der erste zu den Grundlagen derselben heran¹⁾ und zeigte durch die

1) Freilich ob auch Denzinger, von dessen Enchiridion symbolorum mir nur die fünfte Auflage, 1874, zur Verfügung steht (die erste erschien 1854), erst durch Caspari darauf aufmerksam geworden, vermag ich nicht zu konstatieren. Seine Vorbemerkungen zur „forma Alexandrina“ können den Eindruck erwecken,

Art der Behandlung dieses Dokuments zugleich, wie vielerlei Gesichtspunkte ins Auge gefasst werden müssen, um in richtiger Weise Kritik zu üben. Wie Caspari alsbald sah, ist die ἐρμηνεία mit dem zweiten Symbole, welches Epiphanius am Schlusse seines Ancoratus den Einwohnern von Syedra in Pamphylien mitteilt und als spezifiziertes Taufbekenntnis empfiehlt, dem sogen. „längeren Symbol des Epiphanius“²⁾, so verwandt, dass irgendein genetischer Zusammenhang zwischen ihnen obwalten muss. Eine peinliche Untersuchung der historischen Bezüge, die sich verfolgen lassen, und eine exakte Vergleichung des beiderseitigen Wortlauts ergab ihm das Resultat, dass das Bekenntnis bei Epiphanius wahrscheinlich ein Werk dieses Theologen selbst und, soweit nicht N reproduziert ist, eine originale Schöpfung darstellt, dass daneben das angebliche Werk des Athanasius eine Verkürzung der Formel des Epiphanius sein müsse, gefertigt etwa 380—390, vielleicht in Alexandria und zwar etwa von einem der nächsten Nachfolger des Athanasius auf dem dortigen Patriarchenstuhle, Petrus oder Timotheus. Im zweiten Bande der „Quellen“ hatte Caspari mehrere Dokumente mitzuteilen, die wieder so verwandt mit den soeben genannten beiden Stücken sind, dass auch auf einen genetischen Zusammenhang zu schliessen ist, nämlich eine dem Basilius dem Grossen zugeschriebene ἐκθεσις πίστεως und das Tauf- (und Mess-) Symbol der Armenier. S. ersteres Dokument, nach einer Handschrift der Markusbibliothek zu Venedig und einer im Escorial, a. a. O. S. 4 ff. (daraufhin bei Hahn² § 140)³⁾, letzteres in der zweifachen, übrigens sehr wenig sich unterscheidenden, Gestalt sowohl der „orthodoxen“, nicht unierten, als der mit Rom unierten Armenier S. 8 ff., resp. S. 31 ff. (Hahn² § 70). In Hinsicht

als ob er es selbständig gefunden habe. Es fragt sich, von wann ab er dieses Dokument mit benutzt hat. — Der Text steht bei Hahn², § 66, mit etwas vor-eiliger Dogmatisierung dessen, was Caspari doch nur für „möglich“ erklärt hatte, ebenfalls unter den Quellen für das Symbol der Gemeinde von Alexandria.

2) Das erste oder kürzere Symbol hier ist, wie schon bemerkt worden, diejenige Formel, die als C zu ökumenischer Geltung gelangt ist. So wie Epiphanius im Ancoratus (ed. Dindorf, § 118) diese Formel citiert, hat sie einige Besonderheiten gegenüber demjenigen Texte, den wir in den Akten von Chalcedon kennen lernen und welcher der offizielle geworden ist. Ich brauche auf diese Varianten zu C jedoch nicht mehr einzugehen, nachdem ich sie S. 235, Anm. 3 zusammengestellt habe. Nur ein Punkt, den ich dort übersehen habe, mag, obwohl er sachlich gleichgültig ist, doch der Vollständigkeit halber noch genannt werden. Nämlich verglichen mit den Differenzen der Recitation von C in act. II und V des Chalcedonenses bietet der Text des Epiph. einerseits „ἐκ θεῶν“, lässt dagegen auch das „τὸ“ vor „ζωοποιόν“ fort. Ich halte die mancherlei Zusätze bei Epiph., wie schon angedeutet, für solche, die wahrscheinlich dem Abschreiber zur Last zu legen sind. Dafür spricht besonders der Umstand, dass nachdem ganz da, wo C mit Ἀμὴν schliesst, auch Epiphanius ein Ἀμὴν angebracht hat, der uns vorliegende Text noch die Anathematismen von N (mit einer sehr zweifelhaften Änderung) bringt. — Die zweite Formel des Ancoratus s. bei Hahn² (als Dokument für Salamis auf Cypern) § 68.

3) Die „πίστις“, die hier ausgelegt wird, ist N. Nachdem N citiert ist beginnt die ἐκθεσις mit: ἐπακολούθως τῇ προτεταγμένῃ πίστει ἀναθεματίζομεν τὴν τοῦ Σαββελίου πίστιν etc. etc.

des ersteren Stückes gab Caspari sein Urteil dahin ab, dass es nicht von Basilius herrühre, dass es auch unmittelbar weder von dem Symbol des Epiphanius, noch der *ἐρμηνεία*, auch nicht von beiden zugleich abhängig sei, wohl aber mittelbar, nämlich auf Grund eines Stückes, welches seinerseits von jenen beiden Stücken abhängig war, uns jedoch nicht mehr bekannt sei. Das armenische Symbol sodann soll wesentlich zu deuten sein als eine Komposition von C und der dem Athanasius zugeschriebenen *ἐρμηνεία* (so dass diese Formel sich also mit dem zweiten Symbol des Epiphanius nicht anders als durch diese Vermittelung berührte).

Gegen Casparis Ansätze protestierte sehr lebhaft Hort, der in *Two Dissert.*, S. 116 ff., eine Untersuchung des Verhältnisses aller dieser Formeln, unter besonderem Interesse an dem armenischen Symbole, anstellte. Behauptete Caspari die Reihenfolge 1) *Symbolum Epiphaniae*, 2) *Interpretatio Pseudo-Athanasiana*, 3) *Symb. Armeniacum*, so zwar, dass je das folgende Stück (soweit die Berührung überhaupt reicht) eine Verkürzung des vorigen darstelle, so Hort die umgekehrte. Das ursprüngliche ist ihm das *Armeniacum*. Dieses möge wohl auf einer Synode etwas erweitert worden sein, „and thus became the Interpretatio in *Symbolum*“. Letztere dann wurde „still further enlarged and modified, apparently by Epiphanius himself but perhaps by some other theologian“; dass es im *Ancoratus* steht, beweist nicht, dass Epiphanius es selbst herstellte, er kann es auch von einem anderen Theologen übernommen haben. Was die *ἐκθεσις πίστεως* anbelangt, die dem Basilius beigelegt wird, so hatte Caspari eine etwas umständliche Theorie entwickelt; Hort meint nur: „at some later time the Epiphanian Creed, either as it stood in the *Ancoratus* or more probably through an independent copy, furnished language to the lately discovered exposition attributed to Basil“; dass in diesem Schriftstücke auch die *ἐρμηνεία* des „Athanasius“ irgendwie benutzt sei, hält er für unglaublich. Hort konstruiert in selbständiger Weise, wie auch schon Caspari, einen griechischen Text des armenischen Symbols. Caspari war für die orthodoxen Armenier angewiesen auf eine englische Übersetzung, die ihrerseits wieder nach einer russischen Übersetzung gefertigt war (nämlich die bei Neale, *A history of the holy eastern church* I, 416 ff.), für die unierten auf eine deutsche Übersetzung (bei F. X. Steck, *D. Liturgie d. kath. Armenier* S. 43). Hort konnte für den Text der orthodoxen noch vergleichen eine unmittelbar nach dem Armenischen gefertigte englische Übersetzung von Malan (*The divine liturgy of the Armenian church*), indem er zugleich in der glücklichen Lage war, Malan da, wo es genau aufs Wort als solches ankommt, direkt um Auskunft angehen zu können. Für das Symbol der unierten bot sich ihm auch eine von den Mekhitaristen herausgegebene englische Übersetzung. Die Differenzen des Textes, den Hort herstellt, gegenüber demjenigen bei Caspari, sind zum Teil von nicht unerheblichem Belang. Hort unternimmt dann hinsichtlich des *Armeniacum*s eine Untersuchung der Zeit und des Orts seiner Entstehung, er sucht besonders nach seinem etwaigen Verfasser. Hier geht er davon aus, dass die armenische Kirche von Kappadocien aus gestiftet worden und lange als Tochterkirche unter Caesarea gestanden habe; von letzterem Orte aus werde sie ihr Symbol er-

halten haben.⁴⁾ Es ist ihm so sicher, dass der letztere Gedanke zutrefte, dass er das Armeniacum einfach als „the Cappadocian Creed“ bezeichnet. Dem Ursprung nach fasst er es als eine Kombination (nicht von C, sondern) von N mit einer anderen Formel, nämlich mit Stücken des alten Symbols von Caesarea, doch so, dass eine Reihe antihäretischer Zusätze ganz frei und neu mit aufgenommen sei. Die letztere Annahme ist in der That event. unabweisbar angesichts der antiapollinaristischen und antipneumatomachischen Elemente des Armeniacums. Indem Hort das Symbol bei Epiphanius auf dieses Symbol zurückführt, so ist der terminus ad quem der Entstehung des Armeniacums gegeben mit dem bekannten Jahre der Abfassung des Ancoratus, 373—74. Seit Herbst 370 war Basilius der Gr. Bischof von Caesarea. Seit 371 ist die apollinaristische Kontroverse akut. Der erste Gedanke wäre wohl, dass Basilius das Symbol seiner Metropolitanstadt und somit das „Armeniacum“ geschaffen habe. Jedoch dieser Gedanke stimmt nicht dazu, dass die Stichworte desselben gerade bei Basilius sonst gar keine Rolle spielen. Auch möchte Hort nicht ganz so nahe an die Zeit des Ancoratus herankommen, da ja auch noch Zeit für die Entstehung des Mittelgliedes zwischen jenem Symbol und demjenigen bei Epiphanius, d. h. der ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, übrig bleiben muss. Die Lehre des Apollinaris ist ja nun auch erheblich älter als der akute Streit um sie. Schon zur Zeit des Konzils von Alexandria 362 war sie ausgebildet und fand Gegner. So kann ein antiapollinaristisch zugespitztes Symbol füglich auch schon zwischen 360 und 370 entstanden sein. Freilich ist in dieser Zeit der Apollinarismus lebhafter wohl nur in seiner eigentlichen Heimat und der nächsten Umgegend verhandelt und bekämpft worden. Hort stellt daher die Vermutung auf, dass etwa Silvanus von Tarsus zuerst das uns als Armeniacum bekannte Symbol aufgestellt habe. Nämlich der Vorgänger des Basilius auf dem Stuhle von Caesarea kommt aus verschiedenen Gründen als etwaiger Verfasser dieses Symbols auch nicht in Betracht. Aber sowohl die geographische Lage und das kirchliche Ansehen von Tarsus, als auch speziell die Stellung des Silvanus (mit Basilius von Ancyra Hauptführer der Homöusianer, später, nach Theodoret⁵⁾ wenigstens seit 359, zum ὁμοούσιος bekehrt, 366 Mitglied der Deputation der ehemaligen Semiarianer an Liberius von Rom, welche auf Grund von N die Herstellung der Kirchengemeinschaft nachsuchte, befreundet auch speziell mit Cyrill von Jerusalem, der sich nach seiner Absetzung durch Acacius, 358, bei ihm aufhielt),⁶⁾ lassen es begreiflich erscheinen, wenn ein von ihm aufgestelltes Symbol sich weiter verbreitet hätte und gerade auch in Caesarea Capp. etwa durch Basilius eingeführt worden wäre. Von Basilius seien Äusserungen über die kirchliche Bedeutung von Tarsus

4) Auch Caspari gedenkt dieses Zusammenhanges, indem er meint, das Armeniacum werde entweder in Caesarea Capp. hergestellt sein, oder aber die Armenier hätten C und die ἐρμηνεία von dort her empfangen.

5) S. Hist. eccl. II, 23 (opp. ed. Noesselt, tom. III, speziell S. 898).

6) Dies etwa für Hort die Erklärung der Berührungen des armenischen Symbols mit jerusalemischen Symbolphrasen (alias mit Phrasen von C)? — Nebenbei bemerkt: Silvanus starb 369.

und dazu persönliche Beziehungen der Art zu Silvanus bekannt, dass es ganz glaubhaft sei, er möge sich das Symbol des Silvanus mitangeeignet haben. Trotz allem will Hort nicht eigentlich behaupten, dass Silvanus der Urheber des „Armeniacums“ sei. Es genügt ihm letztlich, dieses Symbol bis nach Caesarea Capp. und direkt bis auf die Zeit etwa 360 bis 370, indirekt (d. h. seinen Grundquellen nach) in eine noch ältere Zeit dieser kleinasiatischen Kirchenprovinz verfolgt zu haben.

Sowohl Caspari wie Hort wussten nicht, dass wenigstens eines der von ihnen behandelten Dokumente eine mannigfaltigere Geschichte gehabt hat, als die nächsten Quellen mutmassen liessen: ich meine die sogen. ἔκθεσις πίστεως des Basilius. Der vollständige Titel lautet in dem venezianischen Codex: „Ἐκθεσις πίστεως ἁγίων τριακοσίων ἡ' πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ διδασκαλία πάνυ θαυμαστὴ καὶ ὠρέλιμος τοῦ μεγάλου Βασιλείου. In der Escorial-Handschrift ist das Schriftstück anonym und heisst nur: Ἐκθεσις πίστεως τῶν ἁγίων τριακοσίων ἡ' πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ διδασκαλία πάνυ θαυμαστὴ καὶ σωτήριος. Eben dasselbe Stück liest man bei Migne zum Schlusse der Ausgabe der Werke des Athanasius (Patrol. graec. XXVIII, 1657 ff. — der Band erschien 1857). Es bildet hier den Eingang zu einem anderen grösseren Stücke, welches als Σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας — übrigens unter vielen Besonderheiten — auch selbständig und zwar als Werk des Athanasius überliefert ist. Offenbar um dieser Beziehung willen hat Migne das erwähnte, handschriftlich anonyme Schriftstück den Werken des Athanasius als „Addendum“ beigelegt. Es führt den Titel: Πίστις τῶν ἁγίων τριακοσίων δέκα ὁκτὼ ἁγίων θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ διδασκαλία πάνυ θαυμαστὴ καὶ σωτήριος περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος. Ediert ist es erstmals 1784 von Mingarelli und zwar aus einem Codex apud Nanios patricios Venetos asservatus. Neuerdings haben Révillout und Batiffol weitere Texte nachgewiesen, beziehentl. herausgegeben.⁷⁾

7) Von Révillout vergl. Le Concile de Nicée d'après les textes coptes. Dieses, wenn ich recht sehe, nicht zum Abschlusse gebrachte Werk erschien sowohl in Form von einzelnen Aufsätzen, wie als Buch. S. zuerst Journal asiatique VII^e série tom. I (1873), 210 ff. Nach einem in Turin aufbewahrten Papyrus edierte Révillout hier in koptischer Sprache sowohl eine den Vätern von Nicaea zugeschriebene „exposition de foi“ (die uns oben beschäftigende ἔκθεσις πίστεως, vergl. a. a. O. speziell: den koptischen Text S. 223—230, die französische Übersetzung S. 230—234), als eine eben diesen beigelegte Reihe von „gnomes“ (d. i. in eigentümlicher Textgestalt, zumal mit einer nur hier auftretenden dogmatischen Einleitung, die jedoch mit der zuerst gegebenen ἔκθεσις π. nichts zu thun hat, das oben schon berührte sog. syntagma doctrinae Athanasii; s. letzteres in dem bis dahin allein bekannten griechischen Texte bei Migne XXVIII, 836 ff.). Das „Buch“, welches den Journalaufsätzen teilweise auf dem Fusse folgte und also bruchstückweise erschien, bietet die ἔκθεσις π. im ersten Fascikel (1873), S. 14—25. Ein dem Turiner Manuskript zur Seite gehendes zweites koptisches Dokument hat Révillout später in Neapel (resp. zum Teil in Rom) unter den dort befindlichen Bücherschatzen des Kardinal Borgia zwar nicht entdeckt, aber wiederentdeckt (nachdem Zoëga zuerst Proben daraus mitgeteilt hatte) und ebenfalls herausgegeben; Codex Borgianus, s. Journ. asiat. VII^e série tom. V, 1875, S. 209 ff. Leider ist hier keine Übersetzung beigegeben. Auch interessiert sich Révillout hier mehr

2. Um uns selbst ein Urteil zu bilden, wie wohl der Ursprung und das Verhältnis dieser Reihe von unzweifelhaft nahe verwandten, dennoch im einzelnen oft in rätselhafter Weise sich voneinander entfernenden Formeln zu denken sei, werden wir uns darauf besinnen müssen, welche Methode der Untersuchung am ehesten die Gewähr bietet, dass wir nicht bloss einen imaginären Faden in die Hand bekommen. Casparis Untersuchung hat darunter zu leiden, dass er das Armeniacum, als er sich mit dem Symbol des Epiphanius und der ἐρμηνεία befasste, überhaupt noch nicht kannte. Als er jenes Symbol hernach kennen lernte, sah er sich auf einen Text angewiesen, der für nicht zuverlässig gelten muss. Allein er hat doch die Untersuchung von einem sehr richtigen, ja in seiner Situation von dem einzig richtigen Gesichtspunkt aus eingeleitet, indem er den Ausgang da nahm, wo wir eine gesicherte Umgebung finden. Eine solche besitzt das Symbol bei Epiphanius. Der Ancoratus, an dessen Schlusse es auftaucht, fordert die Frage geradezu heraus, ob er nicht als die Grundlage für dieses Symbol angesehen werden müsse. Ist er nicht die Grundlage für dasselbe, kann man nicht urteilen, dass jenes Symbol wie eine kurze Zusammenfassung seiner Ausführungen zu betrachten sei, so lässt sich die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht umgekehrt das Symbol die Grundlage des Ancoratus sei, ob nicht dieser eine Art von Kommentar zu jenem bedeute. Ist eine dieser beiden Fragen zu bejahen, so hat man einen festen Punkt. Im ersten Falle ist Epiphanius der Autor des Symbols und dann hat man wenigstens für eine der in Frage stehenden Formeln einen zeitlich-örtlichen Hintergrund gefunden. Gilt

für die „gnomes“ resp. die angeblich nicänischen „Canones“, als für die ἐκθσεις π. Letztere tritt in den späteren Aufsätzen des Journ. asiat. überhaupt zurück. (S. tom. V u. VI der bezeichneten Serie desselben, beide herausgegeben 1875.) Doch kommt des weiteren nun auch in Betracht der Aufsatz: „Le Concile de Nicée et le Concile d'Alexandrie“ in der Revue des questions historiques, tom. XV, 1874, S. 329 ff., und, der „Rapport sur une mission en Italie“ in Archives des missions scientifiques III^e série tom. IV, 1877, S. 447 ff. Der erstere Aufsatz berücksichtigt in einem besonderen Kapitel, welches die Überschrift trägt Decisions nouvelles du concile d'Alexandrie, auch recht sorgfältig die ἐκθσεις π. Nur fehlt auch hier eine zusammenhängende Übersetzung dessen, was aus Cod. Borg. in Betracht käme. (Der 1881 erschienene „deuxième fascicule“ des „Buches“ enthält nur noch die Aufsätze aus dem Jahre 1875 des Journ. asiat.) — Von P. Batiffol erschien 1887 ein Werkchen: Didascalia CCCXVIII patrum pseud-epigrapha e graecis codicibus. Ich habe diese Edition nicht kennen gelernt und glaube, dass ich auf sie auch verzichten durfte. S. die Anzeige von A. Eichhorn, Theol. Litzeitg. 1887, Nr. 24. Ich bin durch diese Anzeige auf den Text bei Migne aufmerksam geworden. Es ist Eichhorn entgangen, dass Caspari die „Didascalia“ teilweise auch ediert hat! Ob etwa Batiffol auf dieselben Codices geführt ist, wie Caspari, weiss ich nicht. Er hat nach Eichhorn „drei griechische bisher nicht bekannte Handschriften“ benutzt; leider sagt Eichhorn nicht, wo Batiffol dieselben gefunden hat. Was B. bietet, ist anscheinend nur eine Edition, nicht zugleich eine Untersuchung, oder doch eine solche nur der Textgeschichte. — In der Didache-Litteratur spielt das σύνταγμα in beiderlei Gestalt eine gewisse Rolle. Ich kenne die Arbeiten von Harris, Orris, Warfield, die dabei nach Th. Litzeitg. 1887, Col. 33—34 in erster Linie in Betracht kommen, jedoch nicht selbst und will sie also hier nur erwähnt haben.

der zweite Fall, so hat man doch einen terminus *ad quem* für die Reflexion über jenes Symbol; zugleich taucht der Gedanke dann auf, dasselbe müsse wohl für eine autoritative Formel gelten, vielleicht für ein Erzeugniss einer angesehenen Synode; dieser Gedanke könnte vielleicht weiterhelfen. Caspari ist der Meinung, das Symbol sei das Erzeugniss des Epiphanius in dem schon angedeuteten Sinne. Hort würdigt die Beweisführung Casparis hiefür keineswegs nach Gebühr. Er hat für die rein litterarische Untersuchung der verschiedenen Texte, die jedenfalls am Platze ist, überhaupt diesmal nicht die nötige Aufmerksamkeit. Allein Caspari und Hort haben beide gleicherweise an dem Umstande zu tragen, dass sie die vierte Formel, die *ἐκθεσις* (oder wie Hort sie meist nennt: die *διδασκαλία*), für unwichtiger gehalten haben (und halten mussten), als sie, ich will nicht sagen wirklich, aber doch vielleicht gewesen ist. Die Forschungen von Révillout kommen dabei besonders in Betracht.

Nämlich dieser Forscher hält die von ihm herausgegebenen koptischen (mehr oder weniger fragmentarischen) „Akten des Konzils von Nicaea“ nicht unmittelbar für echt. Vielmehr tritt er den Nachweis an, dass sie zunächst Akten des Konzils von Alexandria 362 darstellten, auch diese nicht mehr unmittelbar, sondern einerseits in einer Übersetzung (der Urtext war ein griechischer), anderseits auch in einer Überarbeitung in einer späteren (doch nicht allzu weit davon entfernten) Zeit. Aber die Bedeutung des Konzils von Alexandria sei in erster Linie, dass es die von den Arianern systematisch vernichteten und wirklich fast verschwundenen Akten des Konzils von 325, soweit sie im Sinne zumal des Athanasius noch von unmittelbarem Interesse waren, wiederhergestellt und neu proklamiert habe. Die allgemeine Beweisführung Révillouts hat etwas Einleuchtendes. Doch fragt es sich freilich, wie weit im einzelnen zuzustimmen ist. Auch im Sinne Révillouts ist die „exposition de foi“, die uns hier allein angeht, nicht anders als Erklärung der „318 Väter“ anzusehen, als so, dass sie im Zusammenhange mit der Neuaufrichtung von N durch die in Alexandria versammelten Bischöfe zur Ausführung dessen, was diejenigen meinten, die N geschaffen hätten, emaniert worden wäre. Jede einzelne Phrase in dem koptischen Texte kann und muss dabei noch darauf angesehen werden, ob sie nicht vielleicht erst dem Übersetzer angehöre. Doch in der Hauptsache würden wir nach Révillout anzunehmen haben, dass die *ἐκθεσις πίστεως*, von der Caspari und Hort übereinstimmend der Meinung waren, dass sie ganz nebensächlicher Art sei und vermutlich als das letzte Produkt in der Reihe von Formeln, die uns beschäftigt, betrachtet werden müsse, dass diese *ἐκθεσις* vielmehr den Ausgangspunkt darstelle, nämlich soweit als sie für ein Stück aus den Akten von Alexandria gelten könne. Wir werden nicht umhin können, unsere Untersuchung also damit zu beginnen, dass wir uns Rechenschaft geben, was man von den Aufstellungen des Konzils von 362 über das Dogma wisse, und ob es speziell glaubhaft sei, dass jene *ἐκθεσις* oder *διδασκαλία* durch dieses Konzil erlassen worden.

Das sicherste Dokument über das Konzil⁸⁾ ist der Tomus ad Antio-

8) Vergl. über die Quellen für dasselbe u. á. Krüger, Lucifer Bischof von

chenos, ein offizielles Schreiben über die Beschlüsse desselben, welches Athanasius redigiert hat (s. Opp. Athanasii ed. Migne tom. II = Patrol. graec. XXVI, S. 796 ff.). Hier wird mitgeteilt, dass zur Aufnahme derjenigen, die sich bisher des Arianismus schuldig gemacht hätten, nichts weiter gefordert werden solle als eine ausdrückliche Absage an die Ἀρειανὴ αἵρεσις, dazu ein Bekenntnis zu der *παρὰ τῶν ἀγίων πατέρων ὁμολογηθεῖσα ἐν Νικαίᾳ πίστις*. Zu letzterem Bekenntnis aber gehöre mit das *ἀναθεματίζειν καὶ τοὺς λέγοντας κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ διηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ*. „Denn das erst heisst wahrhaft der verfluchten arianischen Häresie absagen, dass man die heilige Trias nicht spaltet und dass man nichts in ihr für ein Geschöpf erklärt (μὴ διαίρειν τὴν ἁγίαν Τριάδα καὶ λέγειν τι ταύτης εἶναι κτίσμα).“ Aber auch ein Weiteres kommt noch in Betracht. Ἀναθεματίζέσθω δὲ *παρὰ πάντων ἡ Σαβελλίου καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀσέβεια καὶ Οὐαλεντίνου καὶ Βασίλειδου ἡ μανία καὶ τῶν Μανιχαίων ἡ παραφροσύνη*. Es wird nicht gesagt, liegt aber im Sinne des Zusammenhangs, dass auch diese Absagen dazu gehören, um das Bekenntnis zur *πίστις* von Nicaea als ein nicht nur *ρήμασι*, sondern vielmehr *τῷ φρονήματι* geschehendes erkennen zu lassen. Im übrigen sieht man, dass als „Glaube der Väter von Nicaea“ die Formel des Konzils gemeint ist und dass gar keine andere zusammenhängende Formel anerkannt werden soll, als N. Athanasius spricht sich über den letzteren Punkt so scharf und unzweideutig, wie möglich, aus. Wenn irgendwer irgendein anderes „πιττάκιον“ aufstelle, so solle man sich unter allen Umständen von ihm abwenden. Παύετε τοὺς τοιοῦτους — heisst es — *καὶ μᾶλλον εἰρηνεύειν αὐτοὺς πείθετε καὶ γὰρ οὐδὲν πλεόν συνείδομεν ἐν τοῦτοις ἢ φιλονεικίαν μόνην*. Das Konzil in Alexandria hatte in bewundernswerter Weise ein Beispiel von theologischer Friedensliebe gegeben; es hatte selbst durchaus Ernst damit gemacht, dass N fortab einzig und allein gelten solle. Athanasius berichtet darüber. Sogar die Redewendung, dass man in der Gottheit *τρῆς ὑποστάσεις* annehmen müsse — dem Athanasius und den alten eigentlichen Orthodoxen eine keineswegs richtig dünkende Formel —, war verstattet worden, wenn man sie nur nicht arianisch verstehen wolle, nämlich so, dass diese drei *ὑποστάσεις* als *ἀλλοτριούσιοι ἀλλήλων*, oder *ἐκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις διηρημένη* angesehen würden, wenn vielmehr damit nur gesagt werden solle, dass man an die heilige Trias, *οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον ἀλλ' ἀληθῶς οὐσαν καὶ ὑφεστῶσαν*, glaube. Gewisse Theologen hätten sich — Athanasius nennt keine Namen — in diesem Sinne über ihre Lehre von „drei Hypostasen“ geäußert; sie hätten gesagt, dass sie so nur lehrten, weil sie „wüssten“, *πατέρα ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφεστὸς καὶ ὑπάρχον*. Nicht drei Götter oder drei *ἀρχαί* sollten damit ausgesagt sein. Sondern wie sie glaubten, dass es eine heilige Dreiheit gebe, so wüssten sie sehr wohl, dass es trotzdem festzuhalten gelte *μίαν θεότητα καὶ μίαν ἀρχὴν καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον*

Calaris etc., S. 46 ff. Auf Révillouts Publikationen und Untersuchungen hat K. leider keine Acht gehabt.

τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς. Wenn das Konzil in diesem Sinne die „λέξεις“ von drei Hypostasen freigegeben hatte, weil dabei in der Sache N nicht widersprochen werde, so hatte es sich umgekehrt denjenigen gegenüber, die nur eine ὑπόστασις behaupteten, versichert, dass sie nicht sabellianisch dächten und so etwa redeten ἐπὶ ἀναιρέσει τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ ὡς ἀνουςίου ὄντος τοῦ υἱοῦ ἢ ἀνυποστάτου τοῦ ἁγίου πνεύματος. Diese Leute aber hätten erklärt, sagt Athanasius, dass sie ihre Lehre nur führten, „ἡγούμενοι ταῦτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν“. Von einer Hypostase redeten sie „διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως· μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος“. Eine solche Lehre sei nach der Meinung des Konzils nicht verboten durch N, und die Leute, die sie führten, könnten mit denen, die in der angegebenen Weise von drei Hypostasen redeten, trotz des scheinbar runden Widerspruchs ihrer Formeln sich doch auf dem Boden von N die Hand reichen. Dass man beide Arten von Leuten diejenigen älteren Ketzler, die oben im Eingange aufgeführt wurden, habe verfluchen lassen, erwähnt Athanasius dabei noch ausdrücklich. Noch von einer dritten Art von Kontroverse, die auf der Grundlage von N vorkommen könne oder vorgekommen sei und über die man auch hinwegsehen könne, redet der Brief. Es ist wahrscheinlich, dass hier auf den Apollinarismus nach einer noch ziemlich unvollständigen Kunde angespielt ist. Auch hier habe es sich gezeigt, dass man beiderseits in dem, worauf es ankomme, einig gewesen sei. Man habe nämlich beiderseits anerkannt, dass der Logos nicht wie bei den Propheten nur wie εἰς ἄγιον ἄνθρωπον auf Christus niedergestiegen sei, dass vielmehr gelte, „αὐτὸς ὁ Λόγος“ sei „Fleisch geworden“; auch habe man beiderseits zugegeben, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ’ ἀναισθητον οὐδ’ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτὴρ. „Wahrhaft“ der Sohn Gottes, sei der Logos auch Menschensohn geworden; ein und derselbe sei der Sohn Gottes πρὸ τοῦ Ἀβραάμ und μετὰ Ἀβραάμ gewesen; kein Anderer sei der, welcher den Lazarus erweckte, als der, welcher vorher fragte ποῦ Λάζαρος κεῖται etc. etc. Zuletzt macht Athanasius wieder die Nutzenanwendung, dass man sich absolut an N könne genügen lassen; Lehrdifferenzen wie die angedeuteten seien ganz offenbar ungefährlich und gegen wirkliche Glaubensirrtümer seien τὰ ἐν Νικαίᾳ γραφέντα ein Schutz, der nirgends unzureichend sei. Wenn man den Brief des Athanasius gelesen hat, kann man nur den Eindruck haben, dass in Alexandria bloss N abermals proklamiert sei, dass das Konzil ausdrücklich gesagt habe, in N seien Sabellius und Paul von Samosata mit anathematisiert, ebenso die Lehre der Manichäer und Gnostiker (Basilides), dass es aber keine eigentliche Interpretation von N, keine diese „πίστις“ ausführende Formel ausgegeben habe. Es sind gewisse Theologen, die sich zu N bekannten, von anderen verklagt worden; ihnen gegenüber ist das Verfahren beobachtet worden, dass man ihnen Fragen über die Tendenz ihrer Lehre vorlegte; über die Fragen und die Antworten möchte wohl Protokoll aufgenommen sein; dass das Konzil positiv sich mit Bezug auf

sie zur Feststellung irgendwelcher anderer *λίξεις*, als die eben in N vorlagen, entschlossen haben sollte, scheint ausgeschlossen zu sein.

Das ist ein Resultat, welches der Meinung Révillouts, dass er in der „exposition de foi“, die in seinen koptischen Akten sich an N anschliesst, ein Dokument des Konzils von 362 vor sich habe, durchaus ungünstig ist. Sehen wir uns die *ἐκθεσις πίστεως* einmal genauer an und fragen wir, ob vielleicht andere Quellen die Eindrücke, die der *tomus ad Antioch.* erweckt, als irrig darzuthun im stande seien.

Nach dem Cod. Taur. hat die *ἐκθεσις* zum Eingang die Worte ⁹⁾: „*foi établie à Nicée par le saint concile*“; folgt N (soweit ich aus der Übersetzung sehen kann, nicht ganz ohne Besonderheiten)¹⁰⁾; dann ein Satz, der sich anschliesst an das letzte Stück von N, nämlich so, dass er wunderlich genug angiebt, mit Bezug worauf das Anathema seine Wirkung habe. Ich stelle den griechischen Text nach Mingarelli (resp. Migne) neben die französische Übersetzung:

... ceux-là, l'église catholique etc.
anathématise

en dehors de cette foi sainte qui a été établie à Nicée par nos Pères: qu'ils ont établie pour être une lumière pour les fidèles, afin qu'ils connaissent les paroles qui ont été confessées par les évêques au nombre de plus de trois cent dix-huit, ou plutôt par le concile de l'univers.

En conséquence de la foi qui fut d'abord établie, nous anathématisons la foi de Sabellius etc. etc.

... τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία

ἀπὸ τῆς ἀγίας ταύτης πίστεως τῆς ἐν Νικαίᾳ, τῆς ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἐκτεθείσης πρὸς φωτισμὸν τῶν ψυχῶν καὶ εἰς τὸ γινῶναι τίς ἡ αἰτία ἐκάστης ῥήσεως τῶν ἐν αὐτῇ ὁμολογησάντων ἐπισκόπων τὸν ἀριθμὸν τριακοσίων ἑκτὼ καὶ δέκα, μᾶλλον δὲ οἰκουμένης οὔσης συνόδου.

Ἐτι δὲ ἀκολουθῶς τῇ προγεγραμμένῃ πίστει ἀναθεματίζομεν τὴν Σαβελλίου πίστιν etc. etc.

Caspari sagt leider nicht, ob in den von ihm benutzten Manuskripten sich auch unmittelbar nach N erst ein solcher Zwischensatz findet, ehe die eigentliche Auslegung beginnt. Was das zweite koptische Dokument, den Codex Borgianus, betrifft, so ist es vollständiger als der Codex Taurinensis, aber nicht überall besser. Der leidige Umstand, dass Révillout von diesem Texte keine zusammenhängende Übersetzung giebt, nimmt mir die Möglichkeit, die Auffassungen, die dieser Forscher hat, vollständig nachzuprüfen. Die Schilderung, welche Rév. von dem Inhalte des Cod. Borg. giebt (*Journ. asiat.* 1875, V, 22 ff.), ist nicht so genau, wie man wünschen dürfte. Wenn Rév. hier diejenigen Stücke in einer Übersetzung (mit allerhand Zwischenbemerkungen) heraushebt, die ihm wichtig dünken, so ist das kein voller Ersatz. Ich glaube mir doch in der für uns wichtigsten Frage ein Urteil über seine Arbeit bilden zu können. Nach Rév.'s Angabe und dementsprechend, wie ich mir auch nach dem koptischen Texte selbst in gewisser Weise den Sachverhalt klar zu machen im stande bin, enthält Cod. Borg. zweimal einen Text von N, beide Male einen

9) *Journ. asiat.* 1873, a. a. O. 230 ff.

10) Hinter der Erwähnung des „Leidens“ ist noch des „Sterbens“ gedacht (... a souffert, est mort et est ressuscité le troisième jour etc.).

solchen, der bei dem fragmentarischen Charakter des Manuskripts erst in der Mitte etwa anhebt. Der zweite Text ist nicht ganz identisch mit dem ersten: er repräsentiert, wenn ich richtig sehe, eine mannigfach andere Übersetzung; besonders hat derselbe einige Zusätze und Auslassungen. Das ist vielleicht nicht ganz gleichgültig. Nur das zweite Mal hat N als Fortsetzung dasjenige Stück, welches als die „ἐκθεσις πίστεως“ uns schliesslich hier allein angeht. Dementsprechend hat Révillout bei dieser zweiten Gelegenheit das Stück, welches wir auch im Cod. Taur. finden, als Parallele unter dem Texte mit abgedruckt (S. 219 ff.). Von der eigentlichen ἐκθεσις im Cod. Borg. giebt Révillout nie mehr als einzelne Proben und eine summarische Charakteristik. (Auch in dem Aufsatz: *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie*, der hier bei weitem der genaueste ist, lässt er sich daran genügen.) Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Stücke des Cod. Taur. und des Cod. Borg. im wesentlichen übereinstimmen. Dasjenige im Cod. Taur. geht den griechischen Texten durchaus zur Seite; gewisse Differenzen kommen erst in Betracht bei Vergleichung der ganzen Serie von Formeln, in welche die uns hier zunächst beschäftigenden Stücke hineingehören; einige Lücken des Manuskripts sind sachlich nicht belangreich. An der ersten Stelle, wo Cod. Borg. den Text von N recitiert, folgt eine Reihe von Erklärungen, die wichtig genug sind, um hier mitgeteilt zu werden.¹¹⁾ Zuerst eine solenne Schlussformel: „Ainsi il a plu aux évêques assemblés en saint concile pour la foi“. Dann heisst es weiter: „Telle est la foi qu'ont établie nos Pères, d'abord contrairement aux blasphèmes d'Arius qui dit que le Fils de Dieu est une créature, puis contrairement à tous les autres hérétiques, Sabellius, Photin, Paul de Samosate, Valentin et Marcion“. ¹²⁾ In eine Aussage über sich selbst übergehend, fahren die Verfasser der Akten fort: Et nous anathématisons tous ces hérétiques qui ce sont réunis contre l'église catholique . . . Das nächste Weitere mag auf sich beruhen. Ihr eigenes Bekenntnis nehmen die Verfasser jedoch noch einmal wieder auf, indem sie es einigermaßen ausführen. Hier heisst es: „Car non honorant pas une personne unique, comme Sabellius, qui dit du Père qu'il est aussi le Fils et aussi le Saint-Esprit, mais, comme l'écrit primordial qui a été établi dans le concile de Nicée, confessant que un est le Père en vérité, un le Fils en vérité, un le Saint-Esprit en vérité, nous anathématisons aussi ceux qui disent comme Paul de Samosate que le Fils de Dieu n'existait pas avant la vierge Marie, mais qu'il commença à exister par sa génération selon la chair, et qu'autre et le Fils de Dieu, autre le verbe de Dieu étant avec le Père de toute éternité, par qui toutes choses sont, qui s'est incarné et fait homme dans la vierge Marie. Nous anathématisons aussi ceux qui professent trois dieux, ceux qui renient le Verbe, c'est-à-dire le Fils de Dieu, comme

11) S. speziell Journ. asiat. 1875, a. a. O. 23 ff. u. Revue des quest. hist. 1874, a. a. O. 332 ff.

12) Wenn mich nicht alles täuscht, hat Révillout hier etwas übersehen. Der koptische Text nennt, wie mich dünkt, vor Valentin auch den „Manichaios“ (oder heisst es: „die Manichäer“?)

n'étant pas. Sur toutes ces choses, nous anathématisons toutes les hérésies que nous avons dites et la manie pleine d'impiété des Ariens“.

Vergleicht man diese erste Recitation von N und was sich an sie in den koptischen Akten anschliesst, mit dem was man aus dem Briefe des Athanasius an die Antiochener erfährt, so mag man es glaubhaft finden, dass man hier auf Stücke aus den Akten des Konzils von 362 stosse. Denn hier ist als Formel wirklich nur N aufgestellt, und daneben wird nur ausgesagt, dass N gewisse Häresien natürlich mit ausschliesse. Es sind in der Hauptsache diejenigen, die Athanasius selbst auch angiebt. „Photin“ scheint in den Akten, man möchte sagen selbstverständlich, eine Interpolation zu sein. Dass er vor Paul von Samosata genannt ist, scheint entweder auf eine Zeit hinzuweisen, wo man nicht mehr wusste, wann Photin und wann Paul von S. gelebt hatte; — oder auch das wäre denkbar, derjenige, der sich in dieser Interpolation vernehmlich macht, blickte auf ein Dokument hin, welches er für ein Dokument des Konzils von 362 hielt und in welchem Photin neben Sabellius eine so signifikante Rolle spielte, dass er sich nicht denken konnte, dass dieser Name in jenem Satze über die zu N gehörigen Antithesen gefehlt habe.¹³⁾ — Révillout ist nun der Meinung, die zweimalige Recitation von N in seinen Akten (d. h. in Cod. Borg.) und die Ergänzung von N bei der Wiederholung durch eine ausgeführte ἐκθεσις sei so zu verstehen, dass die Väter von Alexandria zwar in einer ersten Sitzung ausdrücklich N als die einzige notwendige und auch ausreichende Formel proklamiert hätten, dass sie dann aber in einer zweiten Sitzung, die er als „la session interprétative“ bezeichnet, doch Anlass genommen hätten, in einer Reihe von „explications doctrinales“ N auszuführen. Er weiss sehr gut, was Athanasius den Antiochenern schreibt. Er meint auch, Athanasius habe vollkommen Recht — er beziehe sich eben nur auf die erste Sitzung. Aber das sei eben die „Weisheit“ der Väter von Alexandria gewesen, dass sie an und für sich nur N wieder proklamiert, dann aber doch auch präcis gesagt hätten, wie sie in all den dubiösen Fragen, in Bezug auf die sie ja auch nach dem Zeugnis des Athanasius allerhand Verhöre mit bestimmten Personen angestellt, dächten resp. gelehrt sehen wollten. Ich würde nicht gerade die „Weisheit“ der Väter hervorheben, sondern nur ihre Inkonsequenz, wenn ich mich gezwungen sähe, als Thatsache anzuerkennen, dass auch die zweite Recitation von N und die darangeschlossene ἐκθεσις πίστεως zu den wirklichen Akten von Alexandria gehörten. Ich würde mindestens meinen, dass Athanasius sich wunderlich flüchtig ausgesprochen habe. Vorläufig scheint es mir richtiger, das zweite Dokument für unecht zu halten.¹⁴⁾ Der Gedankengang der ἐκθεσις

13) Wenn die „Akten“ von Marcion sprechen, während Athanasius von Basilides redet, so mag das wenig bedeuten. Der Gegensatz zum Gnosticismus (Marcion war auch ein „Gnostiker“) und zum Manichäismus wird eben nur noch erwähnt. Dass N diese beiden Richtungen ausschliesse, bezweifelte niemand. Über Sabellius und Paul von Samosata war ein deutliches Wort am Platze. Vollends wider die Arianer. — Vergl. was weiter unten ausgeführt wird, besonders Anm. 15a.

14) Der tomus ad Antiochenos gestattet nur in dem Masse eine Kritik der Révillout'schen Auffassung, als es sich um die Behandlung des Dogmas in

πίστεως ist folgender. „Entsprechend der soeben mitgeteilten πίστις“, also N, erklären die Schreiber, „wir“, dass Sabellius zu verfluchen sei; er halte Vater, Sohn und Geist für identisch; er rede nur von drei Namen und dagegen einer „Person“. „Ces choses sont étrangères à la foi“. „Wir“ anerkennen den Vater „als den Vater“, den Sohn „als den Sohn“ etc., „bien que les trois n'aient qu'une seule royauté, une seule essence“. „Nous anathématisons aussi Photin“. Folgt eine Charakteristik seiner Lehre, dann wieder die Erklärung: „nous reconnaissons ces choses pour étrangères à la foi“, dann die positiv ihm entgegenzustellende Lehre. „Et ces choses, heisst es zuletzt, nous les disons au sujet du Père et au sujet du Fils. Quant à l'Eprit-Saint, telle est la manière dont nous croyons“. Folgt eine Reihe von Prädikaten für den Geist. „Au sujet de l'humanité du Fils, beginnt ein weiterer Absatz, nous croyons qu'il a reçu un homme parfait etc“. Die beiden letzten Partien, zumal diejenige „au sujet de l'humanité“, sind die präzisesten. Der griechische Text bei Mingarelli und Caspari bietet noch einiges mehr, als was soeben nach Révillouts Turiner Codex mitgeteilt ist (auch Cod. Borg. ist kompletter).¹⁵⁾ Aber das Mitgeteilte genügt. Hier haben wir Photin an einer solchen Stelle, dass sich die Art der Einschaltung dieses Namens in dem „ersten“ Fragment nach der oben von mir zu zweit angedeuteten Möglichkeit erklären würde. Dass die koptischen Akten (eventuell) hiernach beweisen würden, die „ἐκθεσις πίστεως“ habe wohl schon früh für ein Dokument des Konzils von 362 gegolten^{15a)}, könnte ich ohne

Alexandria handelt. Nach Révillout würde das Konzil sich auch mit Fragen der Sitte beschäftigt haben. Das „σύνταγμα“ dieser Art, welches der „ἐκθεσις π.“ folgt, wird an und für sich nicht berührt von den Zweifeln, welche diese letztere begleiten. In Bezug auf das σύνταγμα billigt Eichhorn die Rév.'schen Thesen. (S. darüber seine Dissertation Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, 1886.) Ich brauche dem zunächst nicht zu widersprechen. Aber ich will mich darüber an dieser Stelle überhaupt nicht äussern. (Die verschiedenen Rezensionen, in denen dieses vorliegt, machen noch mancherlei zunächst rein formale Untersuchungen nötig. Zuletzt hat P. Batiffol darüber gehandelt in dem Aufsatz Le syntagma doctrinae dit de S. Athanase, „Studia patristica“, 2. fasc., 1890. Die an Révillout geübte Kritik in diesem Aufsätze scheint mir unzureichend, aber die positiven Gesichtspunkte, die aufgestellt werden, sind wertvoll und fördern ohne Frage die Forschung. In dem „Nachtrag“ am Schlusse dieses ganzen Kapitels wird man eine Notiz finden, die vielleicht geeignet ist, der Frage eine entscheidende Wendung zu geben, mindestens ein bisher ganz unbekanntes Moment hinzubringt.)

15) Der Text bei Mingarelli hat zum Schlusse, ehe der Teil, den Révillout als „gnomes“ bezeichnet (das syntagma doctrinae des Athanasius; s. oben S. 277) beginnt, noch einen eigentümlichen thetisch lehrhaften Passus über Gottes Wesenheit, zu dem ich bei Caspari keine Analogie finde. Dieses Stück gehört aber auch nicht mehr zur „ἐκθεσις πίστεως“. Letztere ist durch eine Redewendung, die unverkennbar den Schluss anzeigt, zu Ende gebracht. Es mag sich also hier um eine Interpolation handeln, die ihre besonderen Bedingungen hat. Jedenfalls braucht der Passus mich nicht zu beschäftigen.

15a) Ich sage „eventuell“, nämlich unter der Voraussetzung, dass man glaubt, das erste Fragment im Sinne des Interpolators als Aktenstück des Konzils von Alexandria nehmen zu sollen. Vorsichtiger ist, wenn man sagt, irgendwer habe

Beschwerer anerkennen. Sachlich erscheint diese *ἐκθεσις* wirklich als eine Ausführung dessen, was das Konzil von Alexandria aufgestellt hatte. Jenes Urteil gölte für mich nur im Sinne einer späteren Zeit. Als es mehr oder weniger vergessen war, dass das Konzil von Alexandria nur N proklamiert hatte, während man doch wusste, dass es wider allerhand Häresien Stellung genommen, da schuf man die „*ἐκθεσις*“ zur Ergänzung von N und gab sie vielleicht für „alexandrinisch“ aus. Wie der Passus über Photin entstanden ist, kann auf sich beruhen. Vielleicht fand man es nur praktischer, diesen Namen zu nennen anstatt des Paul von Samosata. Denn in der That „Photin“ tritt in der *ἐκθεσις* an die Stelle des Samosateners, dessen Athanasius noch ausdrücklich gedacht wissen will.¹⁶⁾

Den Gedanken, dass die *ἐκθεσις* nicht zu den Akten von Alexandria gehöre, kann man auch an diejenigen Quellen über dieses Konzils erproben, die neben dem *tomus ad Antiochenos* hergehen. Um nicht zu weitläufig zu werden, behaupte ich nur,¹⁷⁾ dass ihrer keine es erzwingt, ja auch nur empfiehlt, zu denken, es sei wirklich in Alexandria eine solche Formel aufgestellt. Diese anderen „Quellen“ sind lauter summarische Berichte. Sie finden alle ihr ausreichendes Licht durch das, was Athanasius berichtet.¹⁸⁾

gewusst oder gemeint, dass die in den koptischen „Akten“ des Cod. Borg. zusammenstehenden Stücke zusammengehören, und habe von diesem Gedanken aus das erste Stück interpoliert (korrigiert) nach dem zweiten. Ob dieser „jemand“ wirklich diese Akten in toto für alexandrinisch gehalten, steht ja dahin.

16) Wenn die *ἐκθεσις* π. eine spätere Zuthat zu den alexandrinischen Akten ist, so wird der *tomus ad Antiochenos* mit zu den Quellen der *ἐκθεσις* gehören. (S. dazu unten Anm. 53.) Man beachte das Zustimmungsschreiben des Paulinus von Antiochia. Hier wird auch speziell Photin anathematisiert, während Paul von S. übergangen ist.

17) Wenn die Sachlage nicht so überaus einfach wäre, würde ich mir das nicht gestatten! In Betracht kommen Socrates H. E. III, 7—9; Sozomenos H. E. V, 12; Rufin H. E. I, 28 und 29. Gregor Nazianz., Orat. 21, 35.

18) In der *historia concilii Nicaeni*, welche dem Gelasius von Cyzicus zugeschrieben wird, (s. zu letzterem Ausdruck die Notiz oben S. 241, Anm. 10), findet man, nachdem N („τὸ τῆς καθολικῆς πίστεως σύμβολον“ — der Autor kennt also nicht C als Taufsymbol?) mitgeteilt ist, wörtlich den folgenden Satz: αὕτη ἐστὶν ἡ πίστις ἣν ἐξέθεντο οἱ ἐν Νικαίᾳ ἅγιοι ἡμῶν πατέρες οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι πρῶτον μὲν κατὰ Ἀρείου βλασφημοῦντος καὶ λέγοντος κτίσμα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ Σαβελλίου τε καὶ Φωτεινοῦ καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως καὶ Μανιχαίου καὶ Οὐαλεντινοῦ καὶ Μαρκιωνος καὶ κατὰ πάσης δὲ αἵρέσεως ἥτις ἐπανεστῇ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ (s. Mansi II, 880). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir hier genau dem Satze begegnen, der im Cod. Borg. nach der ersten Recitation von N auftritt (s. oben S. 283). Révillout hat diese Stelle bei „Gelasius“ auch bemerkt. Die Übereinstimmung der Texte reicht noch weiter. Rév. urgiert sehr stark, dass es evident sei, Gelasius benutze hier den griechischen Urtext des Kopten. Die Akten seien hier als wirkliche Quellen für Nicaea behandelt. Das beweist nicht gerade, dass seine Hypothese, diese Akten seien die alexandrinischen, die „wieder hergestellten“ Akten von Nicaea, zu Rechte bestehe. Immerhin ist der Thatbestand bei Gelasius interessant. Erst im Zusammenhange einer Prüfung des ganzen Inhaltes der beiden koptischen Sammlungen kann man das letzte

3. Unter den obwaltenden Umständen werden auch wir nicht umhin können, den Weg zu beschreiten, den Caspari eingeschlagen hat. Ist der Anhaltcpunkt, den Révillout zu gewähren schien, kein wirklich an-

Wort über Révillouts Idee im allgemeinen sprechen. Ob die *ἐκθεσις πίστεως* einmal in gesicherter Weise als Sondertext vorkommt, weiss ich nicht. Nach Casparis Bemerkungen II. 30, Anm. 69 vermute ich fast, dass auch seine Codices sie zusammen mit dem „*σύνταγμα*“ enthalten. Aber man beachte anderseits, dass das Syntagma, wie es scheint, zum Teil für sich vorkommt. — Wie ich Anm. 7 berührte, hat vor Révillout schon Zoëga Kunde gehabt und Stücke mitgeteilt von dem Cod. Borgianus (s. dessen *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum Musei Borgiani*). Nach ihm hat sich Lenormant mit eben denselben Stücken befasst. Der Codex galt als verloren, bis Révillout wenigstens den grösseren Teil desselben wiederfand. Nach Lenormant gab auch Pitra die Zoëga'schen Fragmente und zwar mit lateinischer Übersetzung heraus. S. *Spicilegium Solesmense* I (1852), S. 509 ff. Ich habe das erst nachträglich bemerkt. (Révillout spricht nicht davon.) Man findet hier die beiden Bruchstücke von N; das erste Mal die ganze weitere sich daran anschliessende Partie, die uns angeht; das zweite Mal nur einen kleinen Teil dessen, was wir jetzt durch Révillout kennen lernen; von der *ἐκθεσις π.* bietet das Fragment nur wenige Zeilen! Wenn ich oben sagte, die Übersetzung sei nicht ganz in Übereinstimmung mit der ersten (mir scheint das eine Art Bestätigung dafür, dass wir hier einer Interpolation begegnen), so kann ich jetzt nachträglich noch mitteilen, worin die Differenzen bestehen. Der Wortlaut der Texte ist folgender:

N¹N²

... ex Deo, lumen e lumine, Deum
verum e Deo vero, qui genuit eum, non
creavit eum; consubstantialis est Patri;
ille a quo omnia facta sunt in coelis et
super terram; qui descendit propter nos
ipsos homines et propter salutem nostrum
carnem suscepit, homo factus est, mortuus
est, resurrexit tertia die, ascendit
in coelos, et veniet judicare vivos et
mortuos.

Et credimus in Spiritum sanctum.

Qui autem dicunt tempus fuisse quo
non existerat Filius, vel eum non existi-
tisse priusquam gigneretur, vel eum ex-
stitisse ex eo quod non existerat vel
ex alia substantia, aut alia essentia, di-
centes Filium Dei creaturam esse, aut
mutabilem esse, hosce ecclesia catho-
lica anathematizat.

ab eo quae in coelis et super terram,
qui venit in mundum propter salutem
hominum ut assumeret carnem; passus
et mortuus est; resurrexit tertia die,
ascendit in coelos, sedit ad dexteram
Patris; ille veniens judicare vivos et
mortuos.

Et credimus in Spiritum sanctum et
vivificantem, qui procedit a Patre.

Qui dicunt tempus fuisse quo Filius
non existerat et non exstitisse Filium
Dei donec Maria gigneret, vel eum ex-
stitisse ex eo quod non existerat, aut ex
alia essentia, vel mutabilem aut con-
vertibilem esse Filium Dei, qui igitur
ista ita dicunt, hos catholica et apo-
stolica ecclesia (a se) disjungit et facit
alienos a fide sancta etc.

Abgesehen von den Unterschieden in den Anathematismen ist interessant, dass N² des „Sitzens zur Rechten des Vaters“ gedenkt und vom Geiste zwei dogmatische Prädikate aussagt, wo N¹ nichts bietet! (N² tritt hier in Analogie mit C.) Beide Versionen von N im Cod. Borg. haben mit derjenigen in Cod. Taur. gemein die Erwähnung des Sterbens. Es ergibt sich, dass N¹ das „gelitten“ auslöst. Nach Cod. Taur. hat N ebenso wie in N² des Cod. Borg.

nehmbarer, so hat Caspari Recht, indem er zunächst das Symbol des Epiphanius ins Auge fasst und es in seiner Umgebung, im Zusammenhange mit dem Ancoratus, betrachtet. Wir müssen sehen, ob wir von hier aus den Faden, der die verschiedenen Formeln verbindet, zu erfassen vermögen. Gesetzt, dass es gelingt, uns von hier aus den Weg zu bahnen, ohne auf Unwahrscheinlichkeiten geführt zu werden, so ist das eine Probe darauf, dass Révillouts Vorstellung von der ἐκθεσις irrig sei.

Es ist auffallend, dass Epiphanius den Syedranern zweierlei Formeln mitteilt. Die erste wird von ihm eingeführt mit folgender, sehr bestimmt lautender Anweisung: Καὶ οὕτως ἕκαστον τῶν κατηχουμένων τῶν μελλόντων τῷ ἁγίῳ λουτρῷ προσεῖναι οὐ μόνον ἀπαγγέλλειν ὀφείλετε τὸ πιστεύειν τοῖς ἑαυτῶν υἱοῖς ἐν κυρίῳ, ἀλλὰ καὶ διδάσκειν ῥητῶς ὡς πάντων ἡ αὐτὴ μήτηρ ὑμῶν τε καὶ ἡμῶν, τὸ λέγειν „πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν etc. etc.“ Hier wird das später wirklich ökumenisch gewordene Symbol so vorgeführt, als ob es bereits als „ökumenisches“ proklamiert worden sei. Kann man angesichts dessen auf den Gedanken geraten, dass man es hier mit einer Interpolation zu thun habe, so widerspricht dem doch die Weise, wie das zweite Symbol eingeführt wird. Nachdem E zum Schlusse noch einmal gesagt hat, dass ganz die πίστις, die er soeben mitgeteilt habe, von den Aposteln stamme (καὶ αὕτη μὲν ἡ πίστις παρεδόθη ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων — „noch einmal“, sage ich, teile er das mit, weil er vor dem, dass er sich zu der Formel gewandt hatte, auch davon redete, dass die ganze Glaubensdarlegung, die er bisher gegeben, dem entspreche, was die Kirche „von den Aposteln“ empfangen habe) und speziell auch von den „318 Bischöfen“, also den Vätern von Nicaea, bestätigt sei, so kommt er auf seine zweite Formel mit den Worten: Ἐπειδὴ δὲ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ γενεᾷ ἐνέκυψαν ἄλλαι τινὲς αἱρέσεις ἁλλεπάλληλοι, τούτέστιν ἀπὸ χρόνου Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος τῶν βασιλέων κατὰ τὸ δέκατον αὐτῶν τῆς βασιλείας ἔτος, καὶ πάλιν κατὰ τὸ ἕκτον ἔτος Γρατιανοῦ, τούτέστιν ἐν τῷ ἐνενηκοστῷ ἔτει Διοκλητιανοῦ τοῦ τυράννου, τούτου χάριν ὑμεῖς τε καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι καὶ συλλήβδην πᾶσα ἡ ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία πρὸς τὰς ἀνακυψάσας αἱρέσεις, ἀκολούθως τῇ τῶν ἁγίων ἐκείνων πατέρων προτεταγμένη πίστει, οὕτως λέγομεν, μάλιστα τοῖς τῷ ἁγίῳ λουτρῷ προσιοῦσιν, ἕνα ἀπαγγέλλωσι καὶ λέγωσιν οὕτως „πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν etc. etc.“ Dieser Satz bestätigt, dass schon eine Formel vorher angegeben ist. Jene Formel stellt den apostolischen Glauben dar, aber in einer Ausführung, die nicht weiter den Haeresieen

das „gestorben“ eingeschaltet hinter „gelitten“. Man bemerke, dass N¹ in Cod. Borg. und das N des Cod. Taur. beinahe identisch sind! Und doch ist N² in jenem Codex dem sachlichen Zusammenhange nach die Parallele zu diesem letzteren. (Das kann verraten, dass Codex Borgia nur vielleicht das minderwertige Manuskript ist!) Beachtenswert ist noch, dass in dem griechischen Texte von Mingarelli hinter παθόντα ein „ταφέντα“ auftritt, während derjenige von Caspari, sowie es korrekt ist, bloss „παθόντα“ hat. In Bezug auf den Geist hat Mingarelli die Lesart: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν (auch das eine Berührung mit C), Caspari hat in einem seiner beiden Codices (dem venezianischen) καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, — auch nach C. Weitere Eigentümlichkeiten der griechischen Texte lasse ich hier auf sich beruhen.

vorgebaut hat, als durch das Nicaenum geschehen. Ganz neuerdings — Epiphanius giebt ja direkt das letzte Jahrzehnt d. h. die Jahre 364—373/74 als die Zeit an, die dabei noch nicht berücksichtigt sei — sind allerhand neue, durch jene alte Formel nicht deutlich mitbetroffene Häresien aufgekommen. Diesen begegnet die zweite Formel, die von E fast ebenso wie die erste als eine scheinbar schon ökumenische mitgeteilt wird. Was E eigentlich denkt, ist nicht in jeder Beziehung festzustellen. Von der ersten Formel ist seit Horts Forschung klar, dass sie das Symbol von Jerusalem gewesen ist. Man muss wohl glauben, dass sie auch in Salamis auf Cypern eingeführt sei. Wie sie dorthin gekommen ist, kann man nicht sagen. In E's Augen muss sie dem Werte nach identisch mit N sein. Bis auf einen ganz bestimmten Zeitpunkt hat diese Formel gereicht. Wer dünke bei der genauen Bezifferung desselben nicht daran, dass E hinter dem Konzil von 362 einsetzt? Also er ist mit den Vätern von Alexandria, mit Athanasius, der Meinung, dass damals N oder eine ebenso schlichte, sachlich ihm konforme, aus irgendwelchen sonstigen Gründen trotz seiner anderen Wortgestalt lokal für N substituierte Formel genügen durfte, ja sollte? Aber inzwischen sind doch neue Verhältnisse eingetreten. Ἀκολουθῶς τῇ τῶν ἀρίων ἐκείνων (der nicänischen, resp. alexandrinischen?!) πατέρων προτεταγμένη πίστει (N resp. das schon mitgeteilte, gleichwertige Lokalsymbol!), wird die πίστις jetzt folgendermassen lauten müssen: folgt eine ἐκθεσις πίστεως. Wer dünke bei der Form der Überleitung nicht an die vorhin von uns erwogene ἐκθεσις? E redet so, als ob er nur eine schon anerkannte Formel vorbringe. In Wirklichkeit will er einer Formel, die er geschaffen hat, den Weg bahnen. Selbst in Salamis scheint er sie noch nicht eingeführt zu haben. Ist es zu viel gesagt, wenn ich meine, es entstehe der Eindruck, E habe sich eben, während der Ausarbeitung seiner Schrift, erst klar gemacht, dass eine neue „Formel“ not thue und wie speziell diese zu lauten habe? Davon, dass die Formel thatsächlich bereits als solche ökumenische Geltung habe, kann ja nicht die Rede sein. Sachlich, ihrem idealen Gehalt nach, mag E voraussetzen, dass sie ökumenisch sei, zu sein verdiene, werden müsse. Je plerophorischer E sich ausdrückt, um so deutlicher scheint, dass sie noch nicht einmal lokal wirklich gilt. Warum sagt E sonst nicht, bei ihm, in Salamis, gelte jetzt diese zweite Formel seit — ja nun seit wann? E sagt, für diejenigen Häresien, die seit zehn Jahren aufgetaucht seien, reiche die alte Formel nicht mehr, wenigstens nicht mehr allein. Wann in diesen zehn Jahren ist die neue kreiert? Offenbar erst im Moment. Die Syedraner erst haben dem E den Anlass geboten, sich definitiv klar zu machen, was jetzt die Zeit erheische. Auch von anderer Seite, von Ägypten (!) aus ist er dringend gebeten worden, in all den „gegenwärtigen“ Wirren den Glauben einmal wieder zu präzisieren und biblisch zu apologisieren. Das sagt er selbst im Eingange des Ancoratus. Jetzt zum Schlusse fasst er zusammen, was er weitläufig erörtert hat. Sein Ortstaufsymbol und N, das sind ihm Formeln, die er nicht abschaffen will. Aber er will noch ein Schutzsymbol daneben einführen. So wird die Doppelformel bei ihm gemeint sein. Diese Formel kann nicht vom Konzil von 362 stammen.

Sie kann auch auf keiner dort aufgestellten ἔκθεσις πίστεως ruhen. Sie will ja Häresien begegnen, die erst hernach ernst geworden sind! Wenn E nicht irgendeine Privatformel benutzen sollte, so ist es angesichts dessen allein wahrscheinlich, dass er eine soeben und gänzlich von ihm selbst geschaffene „ἔκθεσις πίστεως“ beibringt. Gehen wir auf das Detail ein!

Das Symbol ist ein überarbeitetes N. Im Unterschiede z. B. von dem „revidierten“ Antiochenum oder Hierosolymitanum stellt es nicht seiner Grundlage nach ein Lokalsymbol dar, sondern es „ist“ N. Allein es fügt in N eine Reihe neuer Bestimmungen ein, gerade so wie umgekehrt die zur Vergleichung herangezogenen Ortssymbole eine Reihe von Bestimmungen aus N eingeschaltet haben. Die ersten Sätze von N sind in der Sache belassen, wie sie sind.¹⁹⁾ Die antiarianischen Bestimmungen desselben reichen ja nach der Meinung des E aus. Dagegen von dem Punkte an, wo N zur Lehre von der Fleischwerdung übergeht, begegnen wir Zusätzen, anfänglich mit τούτέστι eingeführt (... καὶ σαρκωθέντα, τούτέστι γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας etc., ἐνανθρωπήσαντα τούτέστι τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα etc.), hernach einfach angegliedert an das betreffende Stück (παθόντα δὲ τὸν αὐτὸν ἐν σαρκί etc. etc.). Die Ergänzungen sind nicht alle direkt dogmatischer Natur. Der Verfasser kennt Taufsymbole von derjenigen allgemeinen Art, wie die abendländischen. Er vermisst an N auch solche Stücke, die nur bei einem Vergleiche desselben mit diesen „vermisst“ werden können. Er schaltet also mit Bezug auf die Geburt die Anspielung auf die biblische Erzählung ein: „ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου“, er nimmt den Artikel vom Sitzen zur Rechten auf: „ἐνδόξως καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός“, er setzt nach dem Artikel vom h. Geist hinzu: „πιστεύομεν εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν καὶ εἰς ἐν βάπτισμα μετανοίας καὶ εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ κρίσιν δικαίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον“. Der erste Gedanke ist, dass der Verfasser wohl durch das zuvor mitgeteilte „alte“ Symbol zur Einschaltung dieser Stücke angeregt sei. In der That berühren sich bestimmte Wendungen in spezifischer Weise mit diesem, besonders im letzten Passus die Prädikate der Kirche (doch fehlt „ἁγίαν“) und der Ausdruck ἀνάστασιν νεκρῶν. Die dogmatischen Prädikate des h. Geistes stimmen auch zum Teil mit jenem Symbol. Daneben wird man gerade in all diesen Stücken wiederholt erinnert an diejenige Form des Hierosolymitanums, die man in den Katechesen des Cyrill kennen lernt: vergl. „καθίσαντα“, „εἰς ἐν βάπτισμα μετανοίας“, ²⁰⁾ „καὶ

19) Doch liest Epiphanius nicht „τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ etc.“, sondern „ἐκ θεοῦ πατρός“. (Ob das nicht bloss ein Versehen des Abschreibers ist? S. aber Nachtrag, S. 308—309.) Ferner schaltet er ein, hinter „δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ“, die Worte „ὁρατά τε καὶ ἀόρατα“. (Das erinnert an das Symbol in Const. VII, 41; s. oben. Dieser Zusatz ist in den Texten von N eine vollkommene Singularität. Veranlasst wird er dadurch sein, dass E die Prädikate des Sohnes mit denen des Vaters völlig gleichgestalten wollte!)

20) Das revidierte Hieros. hat das „μετανοίας“ nicht, wohl das „εἰς ἐν βάπτισμα“!

εἰς ζωὴν αἰώνιον“, unter den Prädikaten des Geistes das „πνεῦμα παράκλητον“, „κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις“. ²¹⁾ Epiphanius war Palästinenser (ein geborener Jude, aus der Gegend von Eleutheropolis, s. seinen „βίος“ vor den Ausgaben seiner Werke). An irgendeine andere Symbolformel als das zweifache Hierosolymitanum sieht man sich nie erinnert. Ist E der Autor, so ist das sehr begreiflich. Getauft könnte er füglich sein unter dem Bekenntnis zum älteren Hieros., das revidierte ist u. a. dasjenige seiner Bischofsstadt gewesen. Beachtenswert ist, dass der Verfasser unseres Symbols doch auch da, wo er solche Stücke aus einem anderen Lokalbekenntnis in N einfügt, sich von dogmatischen Gedanken mitbestimmt zeigt. Er gestaltet den Ausdruck gelegentlich um; so bei der Auspielung auf die Maria (τῆς ἀειπαρθένου), bei der Erwähnung der σάρκωσις durch Vermittelung des Geistes (ἐκ τῆς Μαρίας, aber διὰ πνεύματος ἁγίου). Gerade auch bei den Punkten, wo er sich nicht veranlasst sieht, die „historischen“ Stücke der benutzten Lokalbekenntnisse heranzuziehen (er übergeht die „Kreuzigung“, das „Begräbnis“, den „dritten Tag“ — das letztere ist sogar eine Alteration von N!), verrät sich das dogmatische Interesse, wie hernach noch gezeigt werden wird. Man hat unter diesen Umständen nie Anlass, auf die Benutzung anderer Lokalbekenntnisse zu reflektieren, als der beiden jerusalemischen. Das ist durchaus von Belang! ²²⁾ Nachdem der Verfasser seine positiven Gedanken ausgeführt hat, fügt er seinem Symbol noch Anathematismen an. Zuerst diejenigen, die ihm N vorschrieb. Doch schaltet er hier immer, wo der „Sohn“ genannt ist, ein: „ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“. Zum Schlusse aber setzt er noch ganz selbständig hinzu: „καὶ πάλιν ἀναθεματίζομεν τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ πάσας τὰς αἱρέσεις τὰς μὴ ἐκ ταύτης τῆς ὀρθῆς πίστεως οὕσας“.

Um das Verhältniß des Symbols zum Ancoratus zu bestimmen, werden wir uns zunächst den allgemeinen Gedankengang des Buches, die Probleme desselben, vorzuführen haben. ²³⁾ Die Leute von Syedra haben speziell eine gewisse Unsicherheit empfunden über die Lehre vom h. Geiste. Doch bitten sie den Epiphanius überhaupt darum, γράμματα διαχαράξαι καὶ διὰ πλατυτέρου διηγρήματος τὴν ὀρθὴν καὶ ὑγιῆ πίστιν ἐκθέσθαι. Ein zweiter Brief redet davon, gewisse Leute hätten κενὰς τινὰς καὶ ἀλόγους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ζητήσεις angeregt, indem sie sagten, μὴ δεῖν τοῦτο τῇ θεότητι καὶ τῇ κυριότητι συνδοξάζεσθαι ἀλλ’ ἐν ὑπερέτῳ καὶ ἀποστόλου τετάχθαι σχήματι. Hier lautet die Bitte schliesslich dahin,

Merkwürdig, dass Epiphanius das sowohl im älteren als im revidierten Hieros. vorhandene „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“ übergeht. Ein Grund lässt sich nicht absehen.

21) Wenn es in dem Symbole bei E heisst σαρκωθέντα τούτεστι γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας etc., so ist jener Terminus weder im älteren noch im revidierten Hieros. nachzuweisen. (Vergl. jedoch Macarius (?); oben S. 241, Anm. 10.)

22) S. freilich Anm. 21. Dazu aber auch Anm. 49. Es ist nicht notwendig, bei diesem „γεννηθεῖς“ an ein anderes Lokalsymbol zu denken. E kann füglich ohne jede besondere Veranlassung auf den Ausdruck gekommen sein. Freilich kann er z. B. auch das Antiochenum kennen und sich seiner nebenbei miterinnern.

23) Opp. ed Dindorf I, 83 ff.

E. wolle doch διὰ πλατυτέρου καὶ σαφεστέρου διηγήματος τὴν τῆς ἁγίας τριάδος ἐκθέσθαι πίστιν. E nimmt die Aufforderung im weitesten Sinne auf. Er erklärt, er wolle ἐκ τῆς θείας καὶ ἁγίας γραφῆς τὸν στερεὸν θεμέλιον τῆς πίστεως περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καὶ τῆς ἄλλης ἀπάσης ἐν Χριστῷ σωτηρίας, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν λέγω καὶ ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ μονογενοῦς καὶ περὶ τῆς ἁγίας διαθήκης, παλαιᾶς τε καὶ καινῆς, καὶ τῶν ἄλλων ἀπαξᾶπλῶς συστάσεων τῆς τελείας σωτηρίας darlegen; neben den Syedranern hat ihm sein ägyptischer Freund Hypatios nahe gelegt, sich die Aufgabe in dieser Weise möglichst weit zu stecken. Er bespricht nun zunächst die Lehre von der Trinität, indem er feststellt, dass Vater, Sohn und Geist als τῆς αὐτῆς οὐσίας resp. als μία οὐσία, εἰς θεός, zu denken seien, § 2—28. Von hier ab wendet er sich zu der οἰκονομία ἐνσάρκου παρουσίας des Sohnes. Das Thema ist hier der Beweis für die „Wahrhaftigkeit“ der Menschwerdung. E erörtert, was alles zum Menschsein gehört. Als Gegner hat er zuerst die Λουκιανιστάι, zu denen Arius gehört, welche lehren, dass Christus „nur Fleisch“, keine ψυχή, angenommen habe (speziell § 32—36), später mehr allgemein diejenigen, die ihm als Doketen erscheinen. Hier kommt er auch auf die Art, wie die Bibel zu verstehen sei, zu sprechen. Dieselbe rede zwar vielfach in παροιμίαις, aber sie ist doch nie zu allegorisieren. Πάντα ἀληθεύει ἡ γραφή. Hier ist Origenes sein Hauptgegner. (Besonders § 63.) Es ist die Gepflogenheit des guten E vom Hundertsten aufs Tausendste zu kommen: man kann nur von Zeit zu Zeit bei ihm einen Fortschritt des Gedankengangs, oder ein festes Thema konstatieren. Indem er von der Bibel redet, deutet er seine ganze Geschichtsgelehrsamkeit an (§ 58 ff.), wie er sich auch nicht hat enthalten können, den armen Syedranern die ganze Liste von Ketzereien, die er kennt, vorzuführen (§ 12 und 13). Mit § 67 kommt E wieder im allgemeinen auf die Lehre von der Trias, speziell auf die Stellung des Geistes in derselben. Von § 75 ab beschäftigt den E wieder der Gedanke der Incarnation, die eine „vollkommene“ sein muss, weil Christus τὸ πᾶν τῆς σωτηρίας vollbringen wollte. Speziell wird hier das Thema aufgegriffen, dass Christus auch einen menschlichen νοῦς an sich genommen habe.²⁴⁾ Der § 82 eröffnet dann eine Erörterung des christlichen Auferstehungsglaubens. Unter den ägyptischen Asketen gäbe es jetzt solche, die, ähnlich wie die Hierakiten, zwar ἀνάστασιν τῆς ἡμετέρας σαρκός lehrten, οὐ ταύτης δὲ, ἀλλ' ἄλλης τινὸς ἀντ' αὐτῆς. Das ist origenistischer Sauerteig, den es schlechtweg gilt auszufegen. Die Erörterung nimmt von § 93 an wieder christologisches Gepräge an, um von § 102 ab in eine allgemeine apologetische Hin- und Herrederei sich zu verlaufen. Erst mit § 116 kommt E auf seine konkreten Themata zurück, um nun bald auf die Mitteilung resp. Formulierung seiner beiden Symbole, deren zweites er zumal als den κανὼν τῆς ἀληθινῆς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως empfiehlt (§ 119 fin.), überzudenken.

²⁴⁾ Epiphanius polemisiert nicht mit Namen gegen den Apollinaris. Nur im Ketzerkatalog § 13 erwähnt er auch dessen Leute. Er bezeichnet sie hier als Διμορίται. (Dieselbe Bezeichnung auch 63, zumal auch im Panarion LXXVII.)

Wer den Ancoratus gelesen hat, wird sich vielleicht wundern, dass ein so profuser Schriftsteller, wie E, eine relativ so präzise Formel, wie das zweite Symbol es in seiner Art so gut, wie das erste, ist, zum Schlusse hat zu Wege bringen können. Er wird das doch immerhin verstehen, wenn er darauf achtet, dass E eben eine vorhandene Formel nur durch eingeschaltete Sätze erweitert. Dass E die Formel selbst hergestellt hat, wird ihm nicht nur dadurch bestätigt sein, dass dieselbe im allgemeinen alle die Interessen spiegelt, die E in der Schrift selbst an den Tag legt, sondern auch dadurch, dass so ziemlich jedes Wort, jede Phrase, die für die Formel charakteristisch ist, zum Teil wiederholt, im Ancoratus auftritt. Man hat doch nicht den Eindruck, als ob die Formel das Prius sei für den Ancoratus. Den Charakter eines „Kommentars“ trägt das Buch gar nicht. Die Gedankenfolge, die Weise wie die Themata aufgebracht werden, ist dafür zu zwanglos. Die einzelnen Phrasen sind nicht etwa die Leitworte des Schreibers. Dafür treten sie zu oft beiläufig, wie eine zufällige Formulierung, auf. Manche freilich haben auch eine Art von thematischem Charakter. Auf einzelne kommt E wiederholt und mit Emphase zurück. Alles in allem ergibt sich doch der Eindruck, als ob der Autor des Symbols in freier Weise eine Summe von ihm besonders glücklich dünkenden Ausdrücken des Ancoratus ausgewählt habe. Es kommen längst nicht alle pointierten Formeln des Ancoratus im Symbol vor. Umgekehrt bindet sich der Autor des Symbols nicht ängstlich an die Redeweisen, die der Ancoratus aufweist. Kurzum, das Symbol ist eine Formel, die man füglich dem E, einem in seiner Weise gedankenreichen, um Formeln nicht verlegenen, dennoch gewisse Formeln gerne wiederholenden oder leicht variierenden Schriftsteller zuschreiben kann. Ein absoluter Beweis ist allerdings nicht möglich.

Um eine Vorstellung von den Detailbeziehungen zwischen dem Symbol und dem Ancoratus zu gewähren, stelle ich zu denjenigen Phrasen, die Einschaltungen in N darstellen, die Parallelen aus dem Buche hierher. Im Anfang wird, wie ich schon sagte, N wörtlich repetiert. Für uns kommt in Betracht:

- a) κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα
τουτέστι γεννηθέντα τε-
λείως

Dass der Sohn Gottes „τελείως“ Mensch geworden, wie er „τελείως“ Gott ist, ist bei E das Stichwort, vergl. z. B. § 75 ff. 80. Der Ausdruck „γεννημένος“, „γεννηθείς“ wechselt mit „σαρκωθείς“, „σὰρξ γεγόμενος“ ἀπὸ (ἐκ) Μαρίας im einzelnen planlos und absichtslos im Buche. Fand E „σαρκωθέντα“ in N vor, so konnte er bei einer Wiederaufnahme des Begriffs kaum einen anderen Ausdruck als γεννηθέντα wählen. Vergl. dazu, was unten S. 306, besonders Anm. 49 ausgeführt wird.

ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας

Die Präposition ἐκ ist seltener im Ancoratus als ἀπὸ, doch auch ziemlich häufig, s. z. B. 19, 44, 75 etc. E sagt nur „ἀπὸ“ oder „ἐκ“ Μαρίας! Den Ausdruck

τῆς ἀειπαρθένου

διὰ πνεύματος ἁγίου,

b) ἐνανθρωπήσαντα, τοῦτέστι τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα,

ψυχὴν καὶ σῶμα

καὶ νοῦν

„ἡ ἁγία Μαρία“ finde ich nur 13; ἡ ἁγία παρθένος (Μαρία) 30, 60, 117.

§ 13 wird als besondere Gruppe von Ketzern bezeichnet οἱ καὶ τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν ἀειπαρθένον λέγοντες κατὰ τὸ τὸν σωτήρα γεγεννηκέναι τῷ Ἰωσήφ συνήφθαι, οὐστίνας ἐκαλέσαμεν Ἀντιδικομαριανίτας. Vergl. ferner 80.

Stehende Redewendung im Anconatus. Z. B. 30 (ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου), 49, 60, 75, 117 u. ö.²⁵⁾

75: ἐνανθρωπήσας ἐν ἡμῖν . . . τέλειον εἰς ἑαυτὸν ἀναπλάσας ἄνθρωπον, 80 τέλειον ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας . . . γεγονότα, 117 σῶμα ἀνειληφὸς . . . τοῦτέστιν ἄνθρωπον τέλειον.

Der Ausdruck σὰρξ γεγόμενος, σάρκα λαβὼν etc. wird von E durchaus nicht vermieden; doch wird ἄνθρωπος γ. bevorzugt.

So mit Vorliebe, z. B. 34, 36, 77, 117. (Freilich fehlt nicht etwa die Wendung σάρκα καὶ ψυχὴν, s. 33 u. 75. Je zufälliger die Bevorzugung von „σῶμα“ erscheint, um so charakteristischer, dass das Symbol dieses Wort auch hat.)

Das Thema speziell für 76 ff. („σὰρξ καὶ ψυχὴ“ ist das Stichwort gegen die „Lucianisten“ oder Arianer, „ψυχὴ καὶ νοῦς“ gegen die nicht genannten Ἀπολινάριοι). (In 78 fragt E: τί οὖν ἐστὶν ἄνθρωπος; ψυχὴ, σῶμα, νοῦς, καὶ εἴ τί ἐστιν ἕτερον. τί οὖν ἦλθεν ὁ κύριος σῶσαι; ἄνθρωπον τέλειον πάντως. ἄρα οὖν πάντα τὰ ἐν αὐτῷ τέλειος ἔλαβεν.)²⁶⁾

25) Wenn ich oben meinte, das „διὰ“ sei dogmatisch bedingt, so denke ich daran, dass E das Gottsein und das Menschwerden des Logos in der Weise vergleicht, dass ihm beides in einer gewissen Parallele steht. Beides ist „vollkommen“, und diese doppelte τελειότης steht und fällt für den Glauben miteinander: „εἰ γὰρ ἄνωθεν γεννηθεῖς ἀπὸ πατρός ἀληθινῶς ἐγεννήθη καὶ ἀπὸ Μαρίας καὶ ἄνω ἀληθεύει καὶ κάτω ἀληθεύει, καὶ εἴ ἐστιν ἄνω ἀτελής καὶ κάτω ἀτελής“ εἰ δὲ ἄνω ἐστὶ τέλειος καὶ κάτω ἐστὶν τέλειος“. Nun ist der Logos in der Trias nach N nicht aus oder von dem Geiste erzeugt, sowie aus oder von dem Vater. Demzufolge lag es für E nahe, die menschliche γέννησις zwar auch als ἐκ und ἀπὸ τῆς Μαρίας geschehen zu bezeichnen, jedoch nicht ebenso ἐκ oder ἀπὸ τοῦ πνεύματος. Der Geist ist nur instrumental wirksam, nicht eigentlich produktiv wie der „Vater“ und „Maria“: daher διὰ πνεύματος. Der Ausdruck ist zu formelhaft und in seiner Weise notwendig bei E, als dass er zufällig wäre.

26) Die Reihenfolge 1) ψυχὴ 2) σῶμα 3) νοῦς ist auffallend, entspricht aber im Symbol der soeben herausgehobenen Stelle des Anconatus. Andererseits kann man nicht sagen, dass diese Reihenfolge als solche in formelhafter Weise üblich

καὶ πάντα, εἴ τί ἐστιν ἄν-
θρωπος,

χωρὶς ἁμαρτίας,

οὐκ ἀπὸ σπέρματος ἀνδρὸς,

οὐδὲ ἐν ἀνθρώπῳ,

ἀλλ' εἰς ἑαυτὸν σάρκα ἀναπλά-
σαντα εἰς μίαν ἁγίαν ἐνότητα·

οὐ καθάπερ ἐν προφῆταις ἐν-
έπνευσέ τε καὶ ἐλάλησε καὶ ἐν-
ήργησεν, ἀλλὰ τελείως ἐναν-
θρωπήσαντα· ὁ γὰρ λόγος σὰρξ
ἐγένετο, οὐ τροπὴν ὑποστάς
οὐδὲ μεταβαλὼν τὴν ἑαυτοῦ
θεότητα εἰς ἀνθρωπότητα·

εἰς μίαν συνενώσαντα ἑαυτοῦ
ἁγίαν τελειότητά τε καὶ θεό-

S. den vorigen Satz. Ferner 33: ἔσχε
δὲ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν ἐλθὼν ὁ λόγος,
καὶ σάρκα καὶ ψυχὴν (E spricht von den
Lucianisten) καὶ ὁσαπέρ ἐστιν ἐν ἀν-
θρώπῳ, 75: συμπεριλαβὼν τὸ εἶναι ἄν-
θρωπος· ἄνθρωπον δὲ λέγω τέλειον, ὅσα
ἐν ἀνθρώπῳ καὶ οἷα ἄνθρωπος²⁷⁾,
80: καὶ τὴν σάρκα ἀληθινὴν λάβη . . . καὶ
ψυχὴν ἀνθρωπείαν ἀληθινῶς καὶ νοῦν καὶ
εἴ τί ἐστιν ἕτερον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

Sachlich besonders 79 und 80. Die
Redewendung ist wörtlich nicht nach-
zuweisen; 78: ἄνευ ἁμαρτίας.

30: χωρὶς σπέρματος ἀνδρός, 92
ebenso; 32: εἶχα σπέρμ. ἀνδρ., 44 ebenso;
60: οὐκ ἀπὸ σπέρμ. ἀνδρ.; 117: οὐ διὰ
σπ. ἀνδρ.

75: οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ οἰκήσας,
vergl. 80.

75: τέλειον εἰς ἑαυτὸν ἄνθρωπον ἀνα-
πλάσας, 77: αὐτὸς τοῦ ἑαυτοῦ σώματος
γεγονὼς πλάστης.

Zu dem Gedanken der „Einheit“ des
Menschen und Gottes in Christo s. spe-
ziell 80; die Erörterung schliesst: ὁ αὐ-
τὸς θεός, ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, ὁ μὴ σύγ-
χυσιν ἀπεργασάμενος . . . ἀλλὰ συνδυα-
σάσας σῶμα γήινον τῇ θεότητι . . . εἰς
ἐν συνενώσας, καὶ εἰς μίαν τὸ
ὅλον θεότητα.

Es genügt aus 75 herauszuheben die
Worte: ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος, ὁ μὴ
τραπείσ τὴν φύσιν . . . , ὁ τὴν τε-
λείαν οἰκονομίαν πληρώσας, ἦλθεν . .
ἐνανθρωπήσας ἐν ἡμῖν, οὐ δοκῆσει, ἀλλ'
ἀληθεύει, τέλειον εἰς ἑαυτὸν ἀναπλάσας
ἄνθρωπον . . . οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ οἰκήσας
ὡς εἰώθειν ἐν προφῆταις λαλεῖν κατ-
οικεῖν τε ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργεῖν· ἀλλ'
αὐτὸς ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος, οὐ τραπείσ
τοῦ εἶναι σὰρξ, οὐ μεταβαλὼν τὴν
θεότητα εἰς ἀνθρωπότητα etc. etc. —
117 speziell der Ausdruck οὐ τροπὴν
ὑποστάς.

Die merkwürdige Ausdrucksweise
„ἁγία τελειότης“, im Sinne von „heilige

wäre. Vergl. 34 σῶμα καὶ ψυχὴ, 80 σὰρξ, ψυχὴ καὶ νοῦς. Gewöhnlich ist es der
spezielle Zusammenhang, der es bestimmt, welches dieser Stücke zuerst genannt
wird, etwa weil gerade von ihm mit Betonung die Rede ist.

27) Die Ausgabe des Petavius bietet (wenigstens in der „Editio nova“,
Col. 1672) hier ausdrücklich weiter: „καὶ εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος. Es wird nicht zu
zweifeln sein, dass dies eine Interpolation ist, die ein Abschreiber im Blicke auf
das Symbol anbrachte.

τητα· εἰς γάρ ἐστι κύριος Ἰησοῦς
Χριστὸς καὶ οὐ δύο, ὁ αὐτὸς θεὸς,
ὁ αὐτὸς κύριος, ὁ αὐτὸς βασιλεὺς·

und vollkommene Menschheit“, ist aus dem Zusammenhange in gewissem Masse erklärlich: der Satz knüpft wieder an bei dem τελείως ἐνανθρωπήσαντα. In 80 redet E, wie hier von ἀγία τελ., einmal von τελειότης καὶ ἀπάθεια, nämlich auch in spezifischer Beziehung auf die Menschheit Jesu.

Für das Weitere s. etwa 80: εἰς ὃν κύριος, εἰς Χριστὸς, οὐ δύο Χριστοί, οὐδὲ δύο θεοί, 81: οὗτος οὖν . . . ὁ τὸ σαρκινὸν καὶ τὸ θεϊκὸν ἑνὼν κύριος εἰς, βασιλεὺς, Χριστὸς . . .

Speziell 93.

e) παθόντα δὲ τὸν αὐτὸν ἐν
σαρκί,

καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνελθόντα εἰς
τοὺς οὐρανοὺς ἐν αὐτῇ τῇ σώματι,

Vergl. 90 und 91; daneben etwa 62. Dass E die Kreuzigung nicht erwähnt, hat offenbar seinen Grund darin, dass er rasch den Kontrast von Leiden und Erhöhung herbeiführen und eo ipso hierdurch das soteriologische Interesse der ganzen Menschwerdung andeuten will. Das Buch zeigt den E als nicht eigentlich einen „spekulativen“, sondern „praktischen“ Theologen. E stellt alle seine Thesen auf im Gedanken an den Heilswert der τελειότης der Gottheit und Menschheit Christi und der Einheitlichkeit der Person. So genügt es ihm, die „Wahrheit“ des Leidens und Auferstehens und die Identität des Leidenden und Auferstehenden zum Ausdruck zu bringen. Das „Kreuz“ wird von E gelegentlich erwähnt (94: ἐσταυρώθη οὖν, ἐσταυρώθη ὁ κύριος, καὶ προσκυνούμεν τὸν ἐσταυρωμένον καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα), aber es kommt ihm nicht darauf an, das παθόντα etwa durch ein τοιούτεσι σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου zu erläutern.⁹⁸⁾

28) In formelhafter Wendung wird die Kreuzigung neben der Auferstehung noch einmal berührt in 34, das Begräbnis in 51. — Dass im Symbol kein τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ vorkommt, hat wohl zunächst stilistischen Anlass. Aber eben dieser entspringt (dem Anscheine nach) aus dem dogmatischen Interesse. Caspari hat das ganz richtig gesehen, S. 53. Nämlich es entspricht speziell dem Ancoratus, wenn das „ἐν αὐτῇ τῇ σώματι“ nicht bloss zu ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς gezogen wird, sondern auch zu ἀναστάντα. Wenn letzterer Ausdruck eine Näherbestimmung hatte, so war der Eindruck, dass das ἐν αὐτῇ τῇ σώματι zu ihm mitgehöre, durchkreuzt. So liess E das ihm zweifellos bekannte (s. oben), aber relativ gleichgültige τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, wiewohl es in N stand, beiseite, des gewiss, dass man es weder vermissen, noch für der Sache nach von ihm beanstandet achten werde.

ἐνδόξως καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ἐρχόμενον ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐν δόξῃ κρῖναι ζώντας καὶ νεκρούς·

Des Sitzens zur Rechten gedenkt E auch nur selten. 17: ἐκάθισε γὰρ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, καὶ οὐκ εἶπεν, „εἰσῆλθεν εἰς τὸν πατέρα“, ἵνα Σαβέλλιον παραλύσῃ καὶ ἄρειον καθέλοι τῆς αὐτοῦ βλασφημίας. Vergl. noch 80: καθεζόμενος, 81: καθεσθεις und ἐκάθισε ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς.²⁹⁾

Die abermalige Betonung der Identität des Leibes des erhöhten und des irdischen Christus entspricht dem anti-origenistischen Passus des Ancoratus, ohne dass eine Spezialparallele nachzuweisen wäre.

Ebenso formelhaft 19.³⁰⁾

οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Um nicht zu viel Raum daran zu wenden, verzichte ich auf eine Fortsetzung einer so ausgeführten Vergleichung zwischen dem Ancoratus und dem in Rede stehenden Symbol. Die Prädikate des heil. Geistes in letzterem sind doppelter Art. Zuerst gewissermassen „praktische“ resp. „historische“. Diese spielen im Ancoratus keine Rolle, kommen aber alle irgendwie einmal vor (s. für das auffallendste: καταβάν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, 81 u. 117). Mit einem „οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ“ neu einsetzend bringt das Symbol aber zu zweit eine Serie von technisch-dogmatischen Prädikaten, an denen recht eigentlich die Probe auf das Verhältnis zwischen ihm und dem Ancoratus zu machen ist. Der Ancoratus verfolgt ausdrücklich den Gedanken, dass was vom Sohne im Verhältnis zum Wesen Gottes gilt, auch vom Geiste gilt. Hiefür Belege beizubringen, lohnt sich nicht. Die spezifizierten, positiven Einzelprädikate, die das Symbol dem Geiste giebt, sind eine Auswahl aus denjenigen des Ancoratus. Sie haben zum Teil etwas Frappantes an sich. Vorab steht: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Das ist die allgemeine Andeutung des Glaubens

29) Kreuzigung und Sitzen zur Rechten wird kontrastiert 116.

30) Erst wenn man die Einzelbeziehungen zwischen dem Symbol und dem Ancoratus erwägt, die Fülle von „freien“ Abhängigkeitsbeziehungen zwischen ersterem und dem letzteren, gewinnt man den richtigen Eindruck. — Um nichts vorzubringen, was durch Caspari schon mustergültig und unwiderleglich bewiesen ist, beschränke ich mich hier, darauf hinzuweisen, dass dieser Forscher a. a. O. in einer grossen Anmerkung (Nr. 13, s. I, S. 9 ff.) zeigt, wie eine Reihe von Ausdrücken des Symbols zu betrachten ist als eine Widerlegung von bestimmten Einwänden der „Häretiker“! Im Ancoratus sieht man, dass E, indem er diese Gedanken oder Stichworte prägt, Einwendungen der Gegner gegen seine Lehre oder Argumentationen derselben zu gunsten ihrer eigenen Theorie begegnet. Man liest im Symbol selbst über die Ausdrücke weg; angesichts des Ancoratus sieht man, welche Tragseite sie haben. Der Ancoratus kann dabei aber nicht der Kommentar sein — denn in ihm hat nichts den Charakter einer erkennbaren „Anspielung“ auf eine bereits bestehende Formel, es sei denn einfach auf N —, vielmehr ist das Symbol die nachträgliche „Zusammenfassung“. Im Ancoratus sind einige Kapitel (das kann man oben leicht erkennen) vor anderen die sedes phra-sium des Symbols. Gerade hier ist klar, dass nicht der Ancoratus das abhängige Teil ist.

an die Trias. Sehr merkwürdig ist nun aber doch, wenn nach den schon mitgeteilten Worten, die darauf hinweisen, dass jetzt die, gegenüber den allmodernsten Häresien notwendig gewordenen Ergänzungen zu N kommen, es zuerst heisst: „ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον“. Hier ist anscheinend betont, dass der Geist wirklich heilig ist. Auch das Weitere weist zunächst darauf hin, dass Qualitätsprädikate für den Geist aufgezählt werden: „πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα τέλειον, πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον³¹⁾ καὶ πιστευόμενον“ — so lautet die Reihe. Ohne Zweifel ist diese Auffassung richtig. Aber sie reicht doch nicht ganz aus, um die Absicht des Symbols zu vergegenwärtigen. Es handelt sich zugleich um Stichworte, wodurch die Stellung des h. Geistes in der Trias beschrieben werden soll. Das „πνεῦμα“ ist nicht bloss eine an und für sich gleichgültige d. h. selbstverständliche Wiederaufnahme der Bezeichnung des dritten Wesens, woran man als ein Christ „glaubt“. Vielmehr trägt der Ausdruck „πνεῦμα“ den gleichen Charakter wie „ἅγιον“. Das dritte Wesen ist „πνεῦμα“, das soll ebenso als Glaubensaussage hingestellt werden, wie dass es als πνεῦμα ein πν. ἅγιον ist. Es handelt sich um eine Schilderung der „dritten Hypostase“, teils so, dass ihr ὄνομα sichergestellt wird, teils so, dass ihr Wesen bezeichnet wird, teils so, dass ihr „Zustandekommen“ in der Gottheit und ihre Funktion innerhalb derselben, ihre für den Glauben in Betracht kommende Lebensbeziehung zu den beiden anderen Hypostasen, angedeutet wird. Wer auch nur die ersten zehn Kapitel des Ancoratus liest, wird mir Recht geben. Nur angesichts der Darlegungen des Ancoratus ist, was das Symbol sagt, wirklich verständlich. Ohne das Buch würde man ratlos sein, was wohl den Verfasser des Symbols auf seine Formeln gebracht habe. Am deutlichsten redet nach dieser Seite das Prädikat „πνεῦμα τέλειον“. Wer da weiss, welche Rolle das τέλειος zur Schilderung des Wesens der Gottheit, speziell wieder jeder Hypostase in ihr, durch den ganzen Ancoratus hindurch spielt, begreift es sofort.³²⁾ Er sieht auch sofort, dass als Verfasser des Symbols nur der Verfasser des Ancoratus angesehen werden kann und dass dieser das Symbol zuletzt verfasst hat.

Werfen wir noch einen Blick auf den Rest, so entspricht dem Ancoratus im Symbol spezifisch die Hervorhebung einer zu erwartenden *κρίσις δικαία ψυχῶν καὶ σωμάτων*. Auffallend in gewisser Weise ist, dass, wo von der ἀνάστασις der Menschen die Rede ist, beide Male,

31) Wahrscheinlich muss es heissen: καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον. S. darüber die weitläufige Erörterung von Caspari (I, S. 5). Aus dem Ancoratus vergl. nur etwa § 6 oder 73.

32) Das Wort ist schon früher herangezogen worden, um auszusagen, dass in der Trias alles in seiner Weise begreiflich und sachlich („vollständig“ und recht das sei, was sein „Name“ besage). So wendet Paulinus von Antiochia es in seiner Erklärung mit Bezug auf die Verhandlungen des Konzils von Alexandria auch schon auf den h. Geist an, aber wohlgemerkt noch nicht eigentlich als ein selbständiges oder isoliertes Prädikat. Er schreibt: *φρονῶ . . . ὄντα καὶ ὁφειστώτα Πατέρα τέλειον καὶ ὁφειστώτα Υἱὸν τέλειον καὶ ὁφειστήκος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τέλειον*.

sowohl bei der positiven Formulierung des Glaubens, als beim Schluss-Anathema nur der Ausdruck „ἀνάστασις νεκρῶν“ vorkommt. Wie das veranlasst ist (ob bloss durch das ältere Symbol) muss dahinstehen.³³⁾

4. Es wird sich nun darum handeln, wie die anderen Formeln, die oben aufgezählt sind, sich zu derjenigen des Epiphanius verhalten. Dass sie Derivatformeln zu dieser darstellen, ist jetzt zunächst das einzig Wahrscheinliche. Immerhin ist es doch zu erproben, ob diese

33) Wer einen Vergleich anstellen will, wird sich überzeugen, dass die obige eingehende Darlegung des Verhältnisses zwischen dem Symbol und dem Ancoratus nicht überflüssig war neben derjenigen, die schon Caspari veranstaltet hat. Dagegen halte ich es für überflüssig, auf die weiteren Schriften des Epiphanius, speziell das Panarion oder die Anacephalaeosis, noch einzugehen, um auch hier alle die Parallelen aufzudecken und zu beleuchten. In Bezug hierauf reicht vollständig, was man bei Caspari findet. Nur weil oben hervorgehoben wurde, dass die betreffende Symbolpartie im Ancoratus nicht „wörtlich“ nachzuweisen sei, stelle ich hieher aus dem Panarion Κατὰ Αἱρέσεων Α', Schlusskapitel (ed. Dindorf I, 333) die Worte: ἀληθινὸς σῶμα ἀπὸ Μαρίας ἐσχηκῶτα, ἀναπλάσσαντα ἑαυτῷ τὴν σάρκα . . . καὶ τὴν ψυχὴν . . . καὶ νοῦν καὶ πᾶν εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος, χωρὶς ἁμαρτίας, εἰς ἑαυτὸν τῇ ἑαυτοῦ θεότητι συνενώσαντα. Im 3. Buche (Nr. LXXVII Δημοιρίται 27, Dindorf III, 484) findet sich sogar ganz und gar die Phrase des Symbols „σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος χωρὶς ἁμαρτίας“ (eingesprengt in einen Satz, der sonst mit dem Symbol nichts zu thun hat). Über die Entstehungszeit des Panarion bin ich nicht gewiss. Ist § 13 des Ancoratus nicht wenigstens zum Teil interpoliert, so müsste wohl das ganze Panarion älter sein, als der Ancoratus. Allein der Abschnitt Κατὰ Πνευματομάχων (Nr. LXXIV, Dindorf III, 333 ff.) enthält eine grosse Partie aus dem Ancoratus, wie Epiphanius selbst sagt. Dieser ganze Abschnitt ist überhaupt später verfasst. Andere Abschnitte mögen später noch erweitert sein. Speziell von dem über die Δημοιρίται ist das mindestens anzunehmen. Epiphanius hat darin u. a. den Brief des Athanasius an den Epictet mit aufgenommen. Führt das schon dicht an das Ende des Athanasius heran, so bezeichnet die Redewendung „ὁ μακαρίτης πάπας Α.“ denselben doch deutlich als Verstorbenen. Solch ein Ausdruck könnte ja nun ein späterer Zusatz des E selbst sein. Wenn § 20 ff. von Vitalis (von Antiochia) als Bischof die Rede ist, so führt das auf eine Zeit nach 375. Die „Synode“, von der E redet (LXXVII, 2, Dind. S. 457), scheint die von Alexandria 362 zu sein, nicht die von Rom 377. Ob oder wie weit der Ancoratus in dem den Dimoeriten gewidmeten Kapitel des Panarion benutzt ist, kann man nicht kurzerhand feststellen. Sicher scheint mir, dass auch die etwa anzunehmende Grundform frühestens unmittelbar vor dem Ancoratus verfasst worden ist. Man kann auch aus dem Panarion indirekt den Beweis erbringen, dass in Alexandria keine Interpretation von N in Gestalt einer Formel aufgestellt sei. E müsste sie, wenn nirgends sonst, so doch mindestens da, wo er darüber redet, was für Schriftstücke autoritativer Art ihm wider Apollinaris zur Verfügung stünden, erwähnen (s. a. a. O. 457 ff.) — Erwähnen will ich noch aus dem Panarion (LXXVII, 35, Dind. S. 495) einen auffallenden Satz: τῶν μαθητῶν αὐτὸν θεωρούντων . . . ἀναλαμβάνόμενον ἐν ἀληθείᾳ, καθέσθοντα καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ ἐν αὐτῷ τῷ σώματι etc. „Gesetzt und sitzend“, diese Unterscheidung ist der deutlichste Beweis, dass E darüber reflektiert hat, wie er den betreffenden Artikel seines Symbols (der, wie ich oben S. 244 erwähnte, im „revidierten“ Hierosolymitanum καθεζόμενον hat, während das alte καθίσαντα bot) verstehen solle; er will offenbar keinen Unterschied zwischen den beiden Symbolausdrücken machen; er sagt auch sehr gern καθίσαντα.

Auffassung nicht auf Schwierigkeiten stösst. Ferner fragt es sich, in welchem Verhältnisse diese Formeln etwa unter sich noch stehen, und ob sie mit weiteren Formeln, als diejenigen des E, auch zusammenhängen.

a) Die dem Athanasius zugeschriebene *ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον*. Sie ist die am einfachsten zu erklärende Formel. Denn es scheint mit Händen zu greifen zu sein, dass sie eine Verkürzung der Formel des Epiphanius ist. Dass das „σύμβολον“ auch hier N ist, zeigt sich sofort.³⁴⁾ Genau so weit, wie bei E, wird N zunächst einfach reproduziert. (Dabei ist in einer Handschrift ausgelassen, hinter τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, der Passus: „μονογενῇ, τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“. Das wird einfach ein Versehen des Schreibers sein. Oder sollte sich hier ein Einfluss von C geltend machen? Man kann sich das kaum vorstellen.) Zu bemerken ist, dass N hier denselben Einschub „ὁρατά τε καὶ ἀόρατα“ hat, wie bei Epiphanius.³⁵⁾ Die Verkürzungen beginnen damit, dass diesmal nicht schon zu *σαρκώθεντα*, sondern erst zu *ἐνανθρωπήσαντα* ein Erläuterungssatz, der mit *τοῦτέστι* anhebt, angebracht ist. Dieser Erläuterungssatz enthält Elemente aus den beiden Partien bei E, sowohl den hinter *σαρκωθέντα* als hinter *ἐνανθρωπήσαντα* auftretenden. Nicht nur verkürzt ist hier, was E sagt, sondern auch etwas im Ausdruck geändert. Statt *καὶ πάντα εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος* heisst es hier *καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἀνθρώποις*. Dies erklärt sich daraus, dass die Redewendung *τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα*, welche die etwas auffallende Ausdrucksweise des E an der späteren Stelle bedingt, ausgelassen ist.³⁶⁾ Dem Verfasser der „*ἐρμηνεία*“ ist es um die Spezialitäten der Abwehr des Apollinarismus nicht zu thun. Er will bloss die Realität der Menschwerdung scharf hervorheben. So macht er, um keinen Zweifel zu hinterlassen, sogar einen Zusatz zu E. Nämlich er schreibt: *σῶμα etc. etc. ἀληθινῶς καὶ οὐ δοκῇσει ἐσχηκότα*. Es sei sogleich hier bemerkt, dass dieser Zusatz wahrscheinlich macht, dass der Verfasser nicht nur das Symbol des E, sondern den ganzen Ancoratus vor Augen hat. Im Ancoratus ist die Redensart „*οὐ δοκῇσει ἀλλ' ἀληθεία*“ so überaus häufig, dass man sich fast wundert, dieselbe nicht in dem Symbol zu treffen. Es gehört für mich mit zu den Merkmalen derjenigen „Freiheit“ des Verfassers des zweiten Symbols bei E, wie sie nur der Autor eines Buches, der hernach noch kurz zusammenfasst, was er ausgeführt habe, selbst besitzt, dass in diesem Symbole eben jene Redewendung keine Stelle erhalten hat. Im weiteren zeigt sich der Verfasser der *ἐρμηνεία* auch beflissen, das was E gesagt hat, etwas

34) Der Titel, den die Formel in den uns überlieferten Handschriften trägt, wird nicht vor dem fünften Jahrhundert aufgekomen sein. Erst zu dieser Zeit wurde es üblich, von einem „σύμβολον“ im Orient zu sprechen. Meist hiess zunächst eben N dann „τό σύμβολον“.

35) Vergl. oben Anm. 19. Die andere dort erwähnte Eigentümlichkeit oder Sonderbarkeit des Textes des Epiphanius findet sich hier nicht, vielleicht ein Beweis, dass die Mutmassung, unser Epiphaniustext sei an dieser anderen Stelle verderbt, richtig ist. S. aber auch Nachtrag a. a. O.

36) Zu den kleinen, vielleicht halb unbewussten Änderungen gehört die Umstellung *σῶμα καὶ ψυχὴ (καὶ νοῦς)*.

praktischer, „volkstümlicher“, zusammenzufassen. Er schreibt: *παθόντα, τούτέστι σταυρωθέντα, ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς* etc. (von hier bis *οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* wieder wörtlich nach E). Seine Art der Erläuterung von „παθόντα“, seine Einfügung von *ταφέντα* und von *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* erklärt sich nicht recht aus blosser Erinnerung an das „erste“ Symbol des Ancoratus. Man erwäge, was dann immer noch fehlt und auch, dass dort *σταυρωθέντα* ja dem *παθόντα* vorangeht, wodurch doch nicht leicht jemand angeregt werden kann, ein vorgefundenes „παθόντα“ gerade durch jenes Wort zu erläutern. Der Verfasser muss sonstige Gründe haben, gerade die konkreten historischen Details aus dem Leben Jesu hier einzuschalten. Das könnten biblische Erinnerungen sein. Wenn man bedenkt, dass er sich nicht gedrungen fühlt, das „ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου“ einzufügen, so braucht man nicht anzunehmen, dass er an irgendein besonderes Lokalsymbol (oder, wie man leicht voreilig sagt, „das“ Taufsymbol) denke. Das *ταφέντα* ist am auffälligsten, kann aber aus I. Cor. 15,4 stammen.³⁷⁾ Der pneumatologische Teil der *ἐρμηνεία* zeigt wieder absolut unverkennbar als Grundstock das Symbol des E. Auch hier erlaubt sich der Verfasser aber nicht nur Verkürzungen, sondern auch Zusätze. Er schreibt: *καὶ πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ οὐκ ἀλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀλλ’ ὁμοούσιον ὃν πατρὶ καὶ υἱῷ, τὸ ἄκτιστον, τὸ τέλειον* etc. Der Zusatz kann sehr wohl wieder durch die Darstellung des Ancoratus veranlasst sein. Ich denke etwa an einen Satz in § 6. Epiphanius erörtert den Begriff des *ὁμοούσιος*. Hier also schreibt er z. B.: *ἔταν δὲ τὸ ὁμοούσιον λέγῃ* (nämlich der „συνδεσμος τῆς πίστεως“ d. h. N!), *οὐκ ἀλλότριον τῆς αὐτῆς θεότητος σημαίνει, ἀλλὰ θεὸν ἐκ θεοῦ, τὸν υἱόν, καὶ θεὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς αὐτῆς θεότητος...* Andere ähnliche Stellen wären leicht beizubringen.³⁸⁾ Die kleinen Abwandlungen, die der Verfasser, der bis zuletzt (was besonders beweisend ist) den Faden des Symbols bei E fest-

37) Epiphanius erwähnt da, wo er des Leidens und Sterbens Jesu gedenkt, in unverkennbarer Beziehung auf „sein“ Symbol, das jerusalemisch-salaminische, im allgemeinen doch so oft der Kreuzigung und zumal auch des Begräbnisses, dass es, wenn man denkt, der Verfasser der *ἐρμηνεία* kenne vielleicht nicht bloss den Ancoratus, sondern auch die anderen Schriften des E, sehr glaubhaft wäre, derselbe sei lediglich durch E selbst darauf gebracht, diese Einschaltungen zu machen. Vergl. z. B. in dem Schlusskapitel von *Κατὰ Αἱρέσεων* A, § 2 (Dindorf I, 335): *σταυροῦται, θάπτεται, κατέρχεται εἰς τὰ καταχθόνια . . . ἀνίσταται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Oder *Ἀνακεφαλαίως*, Dindorf, S. 239 (wörtlich, wie an der soeben citierten Stelle), resp. S. 261: *καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνελθόντα ἐν δόξῃ, ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς . . . οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*. Oder Panar. LXXVII, 35, eine der vielen detaillierten Aufzählungen der Stücke des Lebens Jesu, wodurch eine Erläuterung des „παθόντα“ im Symbol nahegelegt werden konnte (hier ist übrigens ausnahmsweise auch einmal des Pontius Pilatus gedacht, den E fast nie erwähnt!); ferner zumal die Formulierung der *πίστις* am Schlusse des Panarion, § 17.

38) Wörtlich liest man, was die *ἐρμηνεία* bietet, auch im Abschnitt wider die Pneumatomachen im Panarion (Dindorf III, 349).

hält,³⁹⁾ sich des weiteren noch mit Bezug auf den Wortlaut des E gestattet, lasse ich auf sich beruhen. Sie werden aus dem unkontrollierbaren Belieben desselben stammen. Der Verfasser gedenkt der ἄφεσις ἁμαρτιῶν, die das Symbol des E merkwürdigerweise übergeht (er schreibt: εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν). Das erweckt die Frage, ob das Fehlen eines solchen Zusatzes bei E nicht vielleicht bloss dem Abschreiber zur Last zu legen ist. (Ich werde darauf noch einmal zurückkommen.) Wenn er im Schlussanathemismus von den „μὴ ὁμολογούντες ἀνάστασιν σαρκός“, (statt wie E „νεκρῶν“) spricht, so erwähnte ich oben, dass man angesichts des Ancoratus gerade auf σαρκός gefasst sei!

Wer der Verfasser der ἐρμηνεία sei, wird sich nicht ergründen lassen. Dass es Athanasius sei, ist so gut wie unmöglich. S. darüber Caspari, S. 35 ff. Wenn die ἐρμηνεία eine Bearbeitung des Symbols des E ist, so reicht wider jene Vorstellung schon der eine Umstand, dass Athanasius todt war († 2. Mai 373), als E seinen Ancoratus schrieb. Caspari weist auch nach, dass der dogmatische Sprachgebrauch der ἐρμηνεία keine spezifischen Berührungen mit demjenigen des Athanasius hat. Alle „spezifischen“ Ausdrücke sind nur solche, die dem Epiphanius eigen sind. E ist im Ancoratus in seiner Weise theologisch sehr selbstständig. Wirft man die Frage auf, ob Epiphanius nicht die ἐρμηνεία benutzt, d. h. erweitert haben könnte, so spricht gegen diese Vorstellung auch alles. Nicht nur, dass das Symbol des E überall den Eindruck macht, lediglich aus dem Ancoratus hervorgewachsen zu sein, so kommt vielmehr des weiteren auch in Betracht, dass zwar in der ἐρμηνεία alles, was dort im Vergleiche mit dem Symbole des E fehlt, sich als bewusste „Auslassung“ begreifen lässt, ebenso wie die „Zusätze“ begreiflich erscheinen, dass hingegen nicht begreiflich wäre, wie E dazu gekommen sein sollte, wegzulassen, was die ἐρμηνεία mehr hat; man denke an das „ἄληθινῶς καὶ οὐ δοκῇ“ u. a. (Um noch etwas zu nennen, so frage ich, warum E im pneumatologischen Passus, wo die ἐρμηνεία hat: τὸ λαλήσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις, das letztere Stück ausgelassen haben sollte.⁴⁰⁾ In dieser Partie sind noch allerhand kleine Differenzen vorhanden, wo allenfalls begreiflich ist, dass der Verfasser der ἐρμηνεία geändert hat, aber nicht umgekehrt, dass E geändert hätte.)

Die Gründe, die Caspari S. 70 ff. entwickelt, um glaubhaft zu machen, dass der Verfasser der ἐρμηνεία in Ägypten zu suchen sei, haben nicht die geringste Beweiskraft. Schliesslich spricht doch auch er nur von einer „Möglichkeit“, die ich meinerseits nicht leugnen will. Interesse

39) Es ist jedoch zu erwähnen, dass er die „praktischen“, „historischen“ und die technisch-dogmatischen Prädikate des Geistes umstellt!

40) Es findet sich auch bei ihm gelegentlich; z. B. in der Zusammenfassung der wahren πίστις, die er am Schlusse des Panarion gewährt, § 18 (Dindorf, III, 579; der Zusammenhang der Rede gilt jedoch nicht speziell dem h. Geiste, sondern dem εἰς θεός, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, der ἡμῖν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις καὶ ἐν ἀποστόλοις . . . κεκτῆνται καὶ κατήγγελλται). Man braucht nicht zu denken, dass der Verfasser der ἐρμηνεία von E nur den Ancoratus gekannt habe.

hätte die Frage nach der Heimat des Verfassers besonders dann, wenn man irgendwo denken müsste, dass er speziell „sein“ Symbol anklingen liesse oder verwerte. Caspari geht etwas unvorsichtig mit dieser Mutmassung mit Bezug auf das *τουτέστι σταυρωθέντα* etc. vor (S. 29 ff.). Er ist hier von einem Vorurteile beeinflusst.⁴¹⁾

b) Das Armeniacum. Es wird gut sein, wenn ich den Text, den Hort redigiert hat, hier mitteile. Die Differenzen dieses Textes gegen den von Caspari verwerteten (und von Hahn² hiernach auch abgedruckten) brauche ich nicht hervorzuheben, da kein Zweifel obwalten kann, dass der Hort'sche allein in Betracht zu ziehen ist. Der letztere lautet:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ (oder ἐπὶ τῆς γῆς), ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, γεννηθέντα τελείως ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, (ἐκ ταύτης) σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος (?) ἀληθῶς καὶ οὐ δοκῇσι ἐσχηκότα, παθόντα, σταυρωθέντα, ταφέντα, ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς (τοὺς) οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι, καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ἐρχόμενον ἐν αὐτῷ τῷ σώματι (καὶ) ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ἄκτιστον, τὸ τέλειον, τὸ λαλήσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφηταῖς καὶ ἐν εὐαγγελίοις, καταβάν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, κηρύξαν τὸν ἀπόστολον (oder ἀποστόλους), οἰκῆσαν (oder οἰκοῦν) ἐν ἁγίοις.

Καὶ πιστεύομεν εἰς μίαν μόνην καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἕν βάπτισμα μετανοίας, εἰς ἱλασμόν (?) καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς κρίσιν αἰώνιον ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἡν ποτε ὅτε οὐκ ἦν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἢ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἐτέρας υποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ τὸ πνεῦμα το ἅγιον, τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτόν, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Dieses Symbol ist ganz überwiegend konform mit der *ἐρμηνεία* εἰς τὸ σύμβολον. Ich mache darauf aufmerksam, dass die von Hort dargebotene Übersetzung ins Griechische beeinflusst ist durch die Rücksicht auf dieses letztere Dokument und auf das Symbol des Epiphanius. Das ist angesichts der zweifellos sachlichen Übereinstimmung berechtigt. Zuweilen darf man speziell an den Text der *ἐρμηνεία* noch näher herangehen, als Hort thut. So sagt Hort ausdrücklich, dass, wo er bietet: *ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος* (mit Fragezeichen), Malan ein „in man“ (= ἐν ἀνθρώπῳ) ihm an die Hand gegeben hat; die *ἐρμηνεία* hat: „ἀνθρώποις“. Ein andermal ist er vielleicht zu weit gegangen. Malan teilt ihm auch brieflich mit, dass *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* vor *ἀναστάντα* anzusetzen sei; hier durfte die *ἐρμηνεία* Hort nicht veranlassen, jene Worte zu verstellen.⁴²⁾ Das

41) Nämlich dem, dass im vierten Jahrhundert schon der ganze Orient ein Taufbekenntnis besass. Ich stelle das vorderhand nicht in Abrede, verlange aber auch erst den Beweis.

42) Wenn auch nur eine Autorität bezeugt, dass das armenische Symbol als

Armeniacum stellt sich da, wo es Besonderes hat, meist als eine Verkürzung der ἐρμηνεία dar, so zwar, dass ich noch eine weitere Quelle für dasselbe anzunehmen zum mindesten nicht für nötig halte. Die Differenzen sind die folgenden: 1) Die ἐρμηνεία hat den Artikel von Gott ganz in Übereinstimmung mit Epiphanius und mit N. Das Armeniacum stellt das ποιητὴν voraus, indem es zugleich aus dem „πάντων“ ein „οὐρανοῦ καὶ γῆς“ macht. Ich denke hier nicht alsbald an Einfluss von C (auch nicht so, dass der Verfasser den Ancoratus künnte und im Blicke auf ihn aus dem „ersten“ Symbole desselben diese Phrase entlehnte). Vielmehr vermute ich, dass der Verfasser nur die Prädikate des Vaters und des Sohnes noch völliger, als die ἐρμηνεία in Übereinstimmung bringen wollte.⁴³⁾ 2) Der Zusatz „μονογενῆ etc.“ wird gar keine wirkliche Differenz zwischen dem Armen. und der ἐρμ. sein. (S. oben S. 300.) 3) Dass das Armen. hinter κατελθόντα noch ἐκ τῶν οὐρανῶν hat (wie C), mag einen zufälligen Grund haben. (Wie Walch Bibl. symb. S. 79 erwähnt, läse man in den Ausgaben der Werke des Basiliius N mit dieser Variante, „at contra codices scriptos“!) Es könnte sich hier auch um einen Zusatz handeln, den das Armeniacum erst im Laufe der Zeit erhalten. Da die armenische Kirche nun doch einmal nicht einfach N rezipiert hat, so konnte ihr die absolute Festhaltung eines Teiles von N auch gleichgültig werden. (So könnte vielleicht auch die unter Nr. 1 besprochene An-

Prädikat des Geistes habe κηρῦξαν ἀποστόλοις, so halte ich es, angesichts dessen, dass dies auch der Wortlaut in der ἐρμηνεία ist, für richtig anzunehmen, dass dies der ursprüngliche Text des Armen. hier war. Das „τὸν ἀπόστολον“ (- Christus? Hebr. 3, 1, vergl. Hort, S. 122, Anm. 2) wäre eine spätere Form.

43) Oben in Anmerkg. 19 meinte ich, Epiphanius habe wohl im Artikel vom Sohne an N einmal geändert, um die Prädikate des Sohnes und des Vaters genauer in Parallele zu bringen. Der Redaktor des Armeniacums wird N gekannt und dann gesehen haben, dass die ἐρμηνεία (sie in der Nachfolge des E!) das „ὁρατό τε καὶ ἀόρατα“ als einen Zusatz aufweise. Ich wüsste nicht, was der Auffassung im Wege stünde, dass er sich diesen Zusatz in derselben Weise erklärt habe, wie ich es thue. Ist mir dieser Gedanke entstanden (er liegt ja nahe genug), so konnte er auch dem Redaktor des Armeniacums entstehen. Aber dieser letztere hat gesehen, dass es möglich sei, aus den Prädikaten für den Sohn in N auch eines für den Vater herauszunehmen, welches diesem fehle und ihm doch füglich auch beigelegt werden dürfe, ohne dass damit N sachlich verändert würde, vielmehr so, dass N damit erst recht und vollends deutlich gemacht werde. — Diese Deutung setzt allerdings voraus, dass N noch kein eigentlich heiliger „Text“ war. In der That ist diese Betrachtung auch nach 362 nicht unmittelbar entstanden. Athanasius hat auch nicht gerade sie proklamiert. Für „inspiriert“ hat er N doch nicht ausgegeben! Die Gleichstellung von N mit der „h. Schrift“ ist freilich wohl noch im vierten Jahrhundert aufgekommen. Die Entstehung des Armeniacums würde also ziemlich bald nach der Edition des Ancoratus anzusetzen sein. Die ἐρμηνεία, die ich einfach für ein „Symbol“ taxiere, wenn man auch nicht sagen kann, wo dasselbe gegolten habe, kann dem Ancoratus auf dem Fusse gefolgt sein. Denn dass die von Epiphanius selbst gebildete Formel „unpraktisch“, für das Gedächtnis zumal des Volkes viel zu umständlich sei, das sieht jeder sofort. Wer mit E in dem Interesse an einem komplettierten, „interpretierten“ N einig war, konnte leicht auf den Gedanken geführt werden, die Formel des E zusammenzuziehen. Dass auch die sog. ἐρμηνεία noch als zu lang befunden wurde, beweist das Armeniacum.

derung des Textes von N eine nicht ursprüngliche sein. Doch wäre diese Hypothese, soviel ich sehe, ohne ein dokumentarisch begründbares Recht!) 4) Nun kommen die Abkürzungen. Das Armen. findet es unnötig hinter *ἐνανθρωπήσαντα* mit einem *τούτέστι* das konkrete Detail einzuleiten. Dass es aus der *ἀειπάρθενος* die „*ἁγία παρθένος*“ macht, könnte den Grund haben, dass das griechische Wort für das Armenische eine Schwierigkeit hatte. Doch bei meiner gänzlichen Unkenntnis des Armenischen darf ich solchen Gedanken wohl kaum äussern. Die Änderung mag also irgendeinen unkontrollierbaren sachlichen Grund haben.⁴⁴⁾ 5) Es fehlt bei der Betonung der „vollen“ und „wahren“ Menschennatur Christi das *χωρίς ἁμαρτίας*. Das Stück mochte überflüssig erscheinen. Ob das „*ἁγία*“ als Prädikat der Jungfrau etwa vorweg den Gedanken, dass Jesus durch seine Menschwerdung etwas Sündiges mitangenommen haben könnte, beseitigen und so die Auslassung des *χωρίς ἁμαρτίας* vorbereiten soll? (Das „*ἐκ πατρὸς*“, welches der *ἐρμηνεία* ebenso wie dem Symbol des Epiphanius fremd ist, darf nach Horts spezieller Versicherung, S. 121, Anm. 3, nicht sachlich, sondern höchstens in seinem speziellen Wortausdruck beanstandet werden. Es wäre in seiner Weise eine kurze Verdeutlichung des Sachverhalts und eine Bekräftigung der „Wahrheit“ der Incarnation.) 6) Hinter *παθόντα* fehlt wieder das *τούτέστι*. Die ganze Konstruktion wird asyndetisch. 7) Es fehlt vor *καθίσαντα* das „*ἐνδόξως*“. Hingegen tritt hinter dem *ἐρχόμενον* . . . *ἐν δόξῃ* ein „*τοῦ πατρὸς*“ ein.⁴⁵⁾ 8) Am merkwürdigsten ist, dass unter den Prädikaten des h. Geistes die Worte „*τὸ οὐκ ἁλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀλλ' ὁμοούσιον*“ fehlen. Vielleicht genügte es dem Verfasser, dass die Anathematismen den Geist dem Sohne in Bezug auf das Wesen gleichstellen. Man muss sich vergegenwärtigen, dass nie ein Konzil (auch dasjenige von 362 oder 381 nicht) dekretiert hat, dass vom Geiste das Prädikat *ὁμοούσιον* obligat sei. Der „Geist“ hat überhaupt keine obligaten Prädikate bekommen (wenigstens nicht eher, als bis C ökumenisch geworden war).⁴⁶⁾ 9) Auch *τὸ παράκλητον* ist beseitigt!⁴⁷⁾ 10) Unter den Prädikaten der Kirche ist das „*ταύτην*“

44) Mit C berührt sich das Armeniacum hier nicht, auch doch nach aller Wahrscheinlichkeit nicht mit dem zweiten Symbol des Epiphanius.

45) Vergl. Matth. 16, 27, Marc. 8, 38. Hort macht nicht nur auf diese biblischen Stellen, die den Zusatz zur Genüge erklären dürften, sondern auch darauf aufmerksam, dass „the probably Asiatic Creed of Irenaeus“ (C. haer. I, 10, 1; Hahn² § 1) eben denselben habe. Nicht minder böten Parallelen „the third formula of Sirmium (τῇ δόξῃ τῇ πατρικῇ), that of Nice (μετὰ δόξης πατρικῆς) und its Constantinopolitan recension of 360 (ἐν τῇ πατρικῇ δόξῃ)“. Es handelt sich um die Formeln Hahn² § 93 (sie ist das „dritte“ sirmische „Formular“) 94, 96. S. über diese drei Formeln oben S. 260 ff.

46) Vergl. meine Confessionskunde I, S. 256, Anm. 1. Wenn der Verfasser das Prädikat *τὸ ἄκτιστον* festhält, so konnte er schon meinen, dem h. Geiste in der Sache nicht zu nahe zu treten.

47) Bemerkenswert ist immerhin, dass gerade auch alle diese Prädikate des Geistes in C keine Stelle haben. So wenig es wahrscheinlich ist, dass der Verfasser auf C als solches Rücksicht sollte genommen haben (er wird sein Werk viel früher gethan haben, als C „ökumenisch“ geworden ist), so kommt man doch fast auf den Gedanken, er möchte eben es, sei es als „erstes“ Symbol im Ancoratus,

der ἐρμηνεία hinter „μόνην“ ausgelassen. 11) Das „εἰς ἱλασμόν“ ist ein Zusatz, dessen Veranlassung nicht aufzudecken ist. 12) Der letzte Anathematismus der ἐρμηνεία ist wieder übergangen.

Man kann den Gedanken anregen, ob nicht die ἐρμηνεία von dem Armeniacum abzuleiten sei, statt umgekehrt. Die Probe darauf, dass diese Betrachtung nicht die richtige sein würde, kann man machen angesichts des Verhältnisses der beiden Stücke zu dem zweiten Symbole des Epiphanius. Man sieht dann zunächst, dass sie unter sich jedenfalls zusammenhängen, dass aber das Armen. mit jenem zweiten Symbol sicher nicht direkt zusammenzustellen ist. Alles was das Armen. und das letztere Symbol an Berührungspunkten aufweist, ist zugleich ein Moment der Übereinstimmung zwischen Armen. und ἐρμηνεία. Nichts, was das Armen. Eigentümliches hat, bedeutet eine Annäherung an das Symbol des E.⁴⁸⁾ Der Gedanke, dass etwa E das Armen. vor sich gehabt und auf Grund seiner sein zweites Symbol gebaut haben sollte, ist vollends undurchführbar. Dass E an dieser knappen Formel noch Abstriche gemacht haben sollte, indem er sie im allgemeinen so sehr erweiterte, hat a priori wenig Wahrscheinlichkeit und lässt sich, wenn man das in Betracht kommende Detail ansieht, durchweg vollends nicht irgendwie glaubhaft machen.⁴⁹⁾ Dabei

sei es, was mir event. wahrscheinlicher wäre, als Bekenntnis in einer ihm persönlich bekannten Gemeinde mitbenutzt haben.

48) Aus diesem Grunde ist es mir auch unwahrscheinlich, dass der Verfasser des Armen. den Ancoratus mit vor Augen gehabt, als er die ἐρμηνεία überarbeitete.

49) Man überlege z. B., welch ein wunderliches Verfahren Epiphanius beobachtet haben müsste, wenn er das eine der beiden Stücke, die im Armen. die Fleisch- und Menschwerdung ausführen resp. konkret schildern, als Spezialerläuterung von σαρκωθέντα, das andere in der erweiterten (oder zum Teil auch verkürzten) Form als Spezialerläuterung von ἐνανθρωπήσαντα, beide Male mit der emphatischen Einleitung τουτέστι, verwertete. Man könnte sich darauf berufen wollen, dass ihm dabei sein altes Symbol die Anleitung gewährt habe. Denn hier kommen auch σαρκωθέντα und ἐνανθρωπήσαντα getrennt vor, so zwar, dass ersteres Stück eine Näherbestimmung durch die Beziehung auf die Geburt aus dem h. Geiste und der Maria hat. Das ἐνανθρωπήσαντα hat keinen Zusatz und es kann daher dazu einladen, hier auf irgendetwas zu sinnen, was auch den Charakter einer Ausführung trage. Allein diese Idee gilt doch nur, wenn Epiphanius das Armeniacum nicht kannte. Wenn man sich vorstellen will, dass er das letztere als Grundlage benutzte, so lag es ohne Frage vielmehr näher, die beiden Begriffe σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα zusammen zu belassen, das was „sein“ Symbol zwischen beide Begriffe stellte, vielmehr mit hinter ἐνανθρωπήσαντα zu ziehen und die Erläuterung so beiden Stücken zusammen nachzuschicken. Denn es ist nun auch darauf aufmerksam zu machen, dass E beide Worte als gleichwertig betrachtet. In seinem theologischen Gedankengang hat er keinen Anlass, ev. das Vorbild des Armen. zu verlassen. Es ist glaubhafter, dass E einfach und bloss N ansehend auf den Gedanken geriet, σαρκωθέντα und ἐνανθρωπήσαντα durch eine „Interpretation“ jedes für sich im antiapollinaristischen Interesse zu fruktifizieren, als dass er, wenn er von dem Armen. ausging, die auch von N dargebotene Form zerstörte. Die ἐρμηνεία (oder gegebenenfalls das Armen.) repräsentiert wahrscheinlich den Eindruck von der Künstlichkeit des Verfahrens von E, wenn sie in dem Sinne auf N in seiner alten Form zurücklenkt, dass sie σαρκωθέντα und ἐνανθρωπήσαντα wieder zusammenstellt und die antiapollinaristische „Interpretation“ jetzt erst einheitlich nachbringt.

ist noch nicht einmal in Anschlag gebracht, dass da, wo E sich mit dem Armen. im spezifischen Ausdruck berührt, wiederholt aus dem Ancoratus der Beweis zu erbringen ist, dass es sich um einen von E selbst geprägten Ausdruck handelt. So bei „διὰ πνεύματος ἁγίου“, bei „σῶμα (nicht σὰρξ) καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν“, bei „τὸ τέλειον“ als Prädikat des h. Geistes. Aber nun kann das Armen. auch nicht direkt ein Auszug aus E sein. Es wäre wirklich ein so radikales Verkürzungsverfahren, welches der Verfasser dann eingeschlagen hätte, dass man es wieder a priori nicht glaubhaft nennen möchte. Dazu das Verhältnis zur ἐρμηνεία. Das Armen. und diese letztere Formel begegnen sich in einer Reihe von Punkten, wo E keine Parallele bietet. So in dem „ἀληθῶς (oder ἀληθινῶς) καὶ οὐ δοκῆσει“, ⁵⁰⁾ in dem „καὶ ἐν εὐαγγελίοις“, in der Umstellung von „τὸ τέλειον“ und „τὸ ἄκτιστον“ (E sagt zuerst „πνεῦμα τέλειον“, dann folgt „πνεῦμα παράκλητον“, dann „ἄκτιστον“. Die ἐρμηνεία hat, wie Armen.: τὸ ἄκτιστον, τὸ τέλειον, dann noch für sich allein: τὸ παράκλητον). Aber auch das haben Armen. und ἐρμηνεία gemein, dass sie diese Prädikate den „historischen“: τὸ λαλήσιν ἐν νόμῳ etc. voranstellen, während E umgekehrt letztere Prädikate zuerst bringt. Zuletzt haben Armen. und ἐρμηνεία beide den Ausdruck „εἰς κρίσιν αἰώνιον“, wo E sagt: „εἰς κρίσιν δικαίαν“ (auch haben sie μίαν μόνην . . . ἐκκλησίαν, E nur μίαν). ⁵¹⁾ Kurzum diese beiden Formeln gehören sicher spezifisch zu einander. Sollte nun etwa die ἐρμηνεία die Tochterrezension sein? Aber das ist eben bei ihrem Verhältnis zu E unwahrscheinlich. Oder sollte der Verfasser der ἐρμηνεία das Armen. nach E wieder komplettiert haben? Das wäre eine wunderliche Umständlichkeit. Und warum änderte er doch so manches am Armen., auch ohne dabei durch E geleitet zu sein? Man kann ja nun auch umgekehrt sagen, man wisse zum Teil nicht, warum der Verfasser des Armeniacums die ἐρμηνεία nicht bloss verkürzt, sondern gelegentlich auch wieder erweitert, oder warum er einige Male auch den Ausdruck abgeändert habe. Allein alles in allem ist doch die Vorstellung, dass er auf Grund der ἐρμηνεία (vielleicht unter Bekanntschaft mit dem „ersten“ Symbol des Ancoratus, aber ohne Bekanntschaft mit dem Ancoratus selbst) ⁵²⁾ gearbeitet habe, eine ohne wirkliche Schwierigkeiten durchzuführende. Das reicht aus, um die Skala so zu deuten, dass je das kürzere Symbol die

50) Wider das ψυχὴ καὶ σῶμα καὶ νοῦς des E hat das Armen. richtig auch mit der ἐρμηνεία vielmehr σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς!

51) Der Ausdruck „κρίσις αἰώνιος“ findet sich bei Epiphanius auch in dem σύντομος ἀληθῆς λόγος περί πίστεως am Schlusse des Panarion, § 18 (Dind. S. 579). Bemerkenswerterweise spricht E hier § 21 (S. 581) auch von αὕτη ἡ μόνη καθολικὴ ἐκκλησία . . . μία οὔσα. Der Verfasser der ἐρμηνεία hat: καὶ πιστεύομεν εἰς μίαν μόνην ταύτην καθολικὴν . . . ἐκκλησίαν. Das Armen. hat, wie ich erwähnte, das „ταύτην“ nicht. Angesichts der mancherlei Berührungen, die sich zwischen der ἐρμηνεία und gerade diesem Schlusskapitel des Panarion finden, ist die Idee, dass der Verfasser der ersteren speziell auch dieses benutzt haben möchte, nicht zu verwerfen.

52) Wie dieses Symbol schon lokale Geltung hatte, ehe E es in seinen Ancoratus aufnahm, so hat es nach aller Wahrscheinlichkeit nachher rasch eine grosse Verbreitung gefunden (durch den Ancoratus und wohl auch bald ohne ihn, bloss von Bischof zu Bischof); s. meine Confessionskunde I, 258 ff.

unmittelbare und blossе Verkürzung des nächstlängeren darstelle — natürlich in den Partien, die überhaupt als Parallelen in Betracht kommen.

Nachtrag.

Nachdem ich meine Untersuchung der ganzen Kette von Formeln, der ich hier nachgehe, abgeschlossen hatte (also nicht nur nach der soeben gegebenen „Kritik“ des Armeniacums, sondern auch nach der Fixierung des demnächst im Texte noch Folgenden), ist mir eine neue Quelle für die Kenntniss des Armeniacums zugänglich geworden. Von einem jungen Armenier Arsak Ter-Mikelian ist eine Schrift erschienen „Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert)“, 1892, in welcher auch der Text des armenischen Symbols deutsch und griechisch mitgeteilt wird; S. 22 ff. Der Verfasser giebt auch eine Untersuchung über Alter und Herkunft dieses Symbols, woraus sich ergibt, dass er die oben vermerkten Arbeiten von Caspari kennt. Er will in keiner Weise gelten lassen, dass das Arm. mit der ἐμμενεία zusammenhänge. Für wie alt er das Arm. in seinem gegenwärtigen Wortlaut hält, ist nicht ganz sicher. Er findet eine besondere Verwandtschaft zwischen ihm und demjenigen des Cyrill von Jerusalem (wobei er den Text Hahn², § 62 zum Grunde legt). „Ziehen wir noch die Basilius dem Grossen zugeschriebene Erklärung des Nicaenumus (nämlich die ἐκθεσις τῆς πίστεως τῶν τῇ πατέρων, die Ter-Mikelian lediglich in der Beleuchtung Casparis kennt!) in Betracht, welcher ein dem Armeniacum ähnliches Symbol zu Grunde liegt, so kommen wir zu folgendem Resultat: die Kirchen von Jerusalem, Syrien, Cappadocien und Armenien haben von jeher ein gemeinsames Symbol gehabt, welches wahrscheinlich aus dem syrischen stammt. Das ursprünglich »orientalisch-syrische« Symbol soll im Kampfe gegen die Manichäer, Sabellius und Paul von Samosata, entstanden sein; seine vollständige Festsetzung gehört jedenfalls dem Jahre 269 an . . . Gregor der Erleuchter hat dieses Symbol in seine Kirche aufgenommen, mit manchen Zusätzen vermehrt, aber die Grundlage nicht verändert . . .“ Seit dem fünften Jahrhundert, meint der Verfasser, habe das armenische Symbol „wahrscheinlich“ keine Veränderungen mehr erlitten (S. 27). Die allgemeinen Reflexionen des armenischen Gelehrten bieten kein Interesse; sie beruhen auf zu geringer Sachkenntnis. Dagegen war mir der Text, den er mitteilt, natürlich sehr wichtig. Derselbe muss ohne Zweifel bei der Forschung selbst vor dem bei Hort bevorzugt werden. Freilich braucht man sich auch ohne Kenntniss der armenischen Sprache nicht jeder Kritik zu begeben. Ich habe keinerlei Anlass gefunden, meine oben im Anschluss an den Hortschen Text gegebene Darstellung zu ändern. Die Übersetzung des Ter-Mikelian bestätigt, wie vortrefflich diejenige bei Hort ist. Ich will sie doch auch hier mitteilen, sie lautet griechisch (denn von der deutschen darf ich absehen), wie folgt:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, εἰς ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν θεοῦ τὸν γεννηθέντα ἐκ θεοῦ πατρὸς μονογενῆ τούτεστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γένεσιν οὐ ποίησιν, αὐτὸν ἐκ τῆς φύσεως τοῦ πατρὸς, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, ὅστις δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐσαρκιώθη, ἐνανθρώπησε, ἐγενήθη τελείως ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, ὥστε λαβεῖν σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν ἀνθρώπῳ ἀληθινῶς καὶ οὐ δοκῇσει. (ὅστις) παθὼν, σταυρωθεὶς, ταφείς, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστὰς, ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐκαθέζετο ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, ἐλεύσεται ἐν αὐτῷ τῷ σώματι καὶ ἐν δόξῃ πατρὸς κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, οὗ τῆς βασιλείας ὅκμῃ ἐσται τέλος.

Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, εἰς τὸ ἄκτιστον καὶ εἰς τὸ τέλειον, ὃ ἐλάλησεν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφῆταις καὶ ἐν εὐαγγελίοις, ὃ κατέβη ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, ἐκήρυξεν ἐν ἀποστόλοις καὶ ῥῆκεν ἐν ἁγίοις.

Πιστεύομεν καὶ εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἓν βάπτισμα, εἰς μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, εἰς ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν, εἰς κρίσιν τοῦ αἰῶνος ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἢ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἢ (ὅτι) ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἐτέρας οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ τὸ ἅγιον πνεῦμα. τρεπτοὺς ἢ ἀλλοιωτοὺς, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Wenn man diesen Text mit dem oben S. 303 gegebenen vergleicht, so bietet er ja grossenteils eine andere Konstruktion. Ich zweifle nicht, dass die Relativkonstruktion: ὅστις . . . ἐσαρκώθη etc. die genauere ist angesichts des armenischen Wortlauts, als die Participialkonstruktion bei Hort. Aber wenn der armenische Text selbst eine Übersetzung ist, so beweist er hier nichts gegen eine Participialkonstruktion des Originals. Man darf ruhig mit der Annahme rechnen, dass letzteres die Participialkonstruktion hatte. — Ein einziges Wort bei Hort fehlt bei Ter-Mikelian: das Prädikat μόνῃ für die Kirche. Merkwürdig ist das γεννηθέντα ἐκ θεοῦ πατρὸς μονογενῆ, nämlich weil das an das zweite Symbol des Epiphanius erinnert, so zwar dass es angesichts der ἐρμηνεία doppelt auffällt, s. oben Anm. 19 u. 35. Ob man nun vielleicht denken darf, dass der Text bei Epiphanius doch eben echt, dagegen der uns vorliegende der ἐρμηνεία alteriert ist? Es ist angesichts der Übersetzung des Ter-Mikelian anzunehmen, dass bei dem rätselhaften „εἰς ἑαυτὸν“ irgend ein Missverständnis bei Hort vorliegt. Kleinere Differenzen des blossen Ausdrucks darf man beiseite lassen. Selbst dass das Wort ὁμοούσιος τῷ πατρὶ für den Sohn sich nicht findet, sondern dafür ein „ἐκ τῆς φύσεως τοῦ πατρὸς“ — ich muss nach verschiedenen Äusserungen Ter-Mikelians annehmen, dass es im Armenischen einen technischen Ausdruck für ὁμοούσιος giebt und dass absichtlich dieser vermieden ist —, bedeutet nicht viel. Ich fand bereits, dass N für den Redaktor des Armeniacums kein heiliger Text sei. Aus Ter-Mikelians Darstellung habe ich entnommen, dass das Konzil von 325 überhaupt nicht diejenige Rolle für die Armenier gespielt hat, wie ich bislang geneigt war, zu denken.

Wichtig war mir die Notiz, dass Faustus Byzantinus (Anfang des 5. Jahrhunderts) den Text des Armeniacums schon „fast ganz“ dem Nerses in den Mund legt. Schade dass Ter-Mikelian nicht citiert, was Faustus schreibt. Er tritt den Beweis an, dass der grosse Nerses spätestens 378 umgekommen sei (S. 31). Ohne das würde ich durchaus glaublich finden, dass das Symbol von diesem redigiert sei. Dass das Symbol vielleicht noch vor 380 entstanden und in der armenischen Kirche rezipiert sei, hielt ich schon zum voraus für wahrscheinlich; mindestens steht dieser Auffassung auch bei meiner Herleitung desselben nichts im Wege.

Wenn ich Ter-Mikelian S. 27 richtig verstehe, so ist das bisher besprochene Symbol nicht Taufbekenntnis, sondern nur (?) Messbekenntnis. Das „Taufbekenntnis“ lautet nach ihm: „Wir glauben an die allerheiligste Dreieinigkeit, an den Vater und an den Sohn und an den hl. Geist. Die Verkündigung Gabriels, die Geburt Christi, die Taufe, die Leiden, die Kreuzigung, die dreitägige Begrabung, die Auferstehung, die göttliche Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters, das furchtbare Kommen — bekennen und glauben wir“. (S. auch Caspari II, 10 resp. Hahn² § 70, Anm. 288. Erst Ter-Mikelian gewährt Sicherheit über den Wortlaut.) Dieses Bekenntnis ist offenbar keineswegs, wie Ter-Mikelian meint, „im Grunde eine Abkürzung des Symbols der Liturgie“. In späteren Zusammenhängen wird es nicht uninteressant sein, dass es zunächst ein bloss trinitarisches Bekenntnis ist; die Beziehungen auf die Geschichte Jesu sehen wie eine zweite

(spätere) Schicht aus! — Noch ein drittes kultisches Bekenntnis seiner Kirche berührt Ter-Mikelian, S. 53. Er bezeichnet es als das „Bussglaubensbekenntnis“. Leider sagt er gar nichts über dessen Stellung oder Inhalt. Nur einen Satz daraus citiert er, ich schliesse aus demselben, dass es sich hier um die Formel handelt, welche Caspari II, 10 ff. in deutscher Sprache mitteilt. Ein Urteil über Alter und Entstehung dieser Formel ist nicht leicht zu gewinnen. Caspari beleuchtet sie S. 41—43, indem er die Glaubensexplikation am Schlusse des Panarion etc. heranzieht. Ich halte geradezu für möglich, dass jener Teil des Panarion eine Hauptquelle dieses Bekenntnisses ist (manche Einzelheiten sind frappant, s. a. a. O. § 14 ff.)! Es käme jedoch auch hier vor allem darauf an, den authentischen Text genau zu erfahren. Zusatz: Ein Weiteres s. noch in dem Nachtrag unten, S. 317 ff.

c) Die *ἐκθεσις πίστεως τῶν τριακοσίων ἡ' πατέρων*. Dieselbe stellt einen Nebentrieb zu den beiden soeben besprochenen Stücken dar. Sie ist, um meine Auffassung vorab kurz zu formulieren, aufgestellt auf Grund überhaupt der Schriften des Epiphanius, vorab des Ancoratus, speziell unter Benutzung des zweiten Symbols desselben. Mit dem Armeniacum hat sie sicher nichts zu schaffen. Sie ist in gewissem Masse eine „freie“ Schöpfung, formell nicht das Schema des zweiten Symbols, sondern ein selbstgemachtes Schema innehaltend. Ob sie auch die *ἐρμηνεία* benutzt, oder ob an den hiefür geltend zu machenden Stellen der Einfluss anderer Schriften des Epiphanius anzunehmen sei, steht dahin.⁵³⁾

Ich habe den allgemeinen Gang der *ἐκθεσις* bis auf einen bestimmten Punkt oben S. 285 charakterisiert. Hier ist zur Ergänzung das Folgende hervorzuheben. Was die Gestalt von N betrifft, so ist Anm. 18 darauf hingewiesen, wie die verschiedenen Manuskripte differieren. Erwähnenswerth ist hier, dass keines in Bezug auf das Verhältnis des Sohnes zur Schöpfung denjenigen Zusatz bietet, der für das Symbol des E (und die *ἐρμηνεία*) charakteristisch ist, nämlich das „*ὁρατά τε καὶ ἀόρατα*“. Der Text von Mingarelli und beide Texte von Caspari haben bloss „*σαρκωθέντα*“ (nicht auch daneben „*ἐνανθρωπήσαντα*“). Der erstere hat für sich allein die Lesart *τὸν . . . κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν* und *καὶ πάλιν ἐρχόμενον*. Das sind Kontaminationen von N und C.⁵⁴⁾ Die koptischen Formen verraten auch zum Teil derartiges, zum Teil sind sie ganz eigentümlich („gestorben“!). Keine einzige aller dieser Textgestalten von N begegnet sich mit dem, was E (oder *ἐρμηνεία*) allein eigen hat; das „*ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ in den Anathematismen fehlt auch überall.

53) In Anm. 16 meinte ich, dass wohl auch der athanasianische Tomus ad Antiochenos zu ihren „Quellen“ gehören werde. Das gilt, wie ich jetzt bemerken will, doch nur in dem Sinne, dass ihr Verfasser — vorausgesetzt, dass er die „alexandrinischen“ Akten mit seiner Arbeit hat komplettieren wollen! — sich durch diesen die „Namen“, speziell Sabellius und Photin, hat gewähren lassen. Dass er von Apollinaris nicht mit Namen spricht, kann eben dadurch veranlasst sein. Es kann auch damit zusammenhängen, dass Epiphanius ihn meidet. Apollinaris ist für E persönlich gewissermassen ehrwürdig geblieben. S. schliesslich das, was in Anmerk. 60 vorgebracht wird.

54) Dass das „*ἐκ τῶν οὐρανῶν*“ sich mit dem Armen. trifft, darf nicht für „Verwandtschaft“ geltend gemacht werden.

Das weist darauf hin, dass wir es in der $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ mit einem Aufsätze zu thun haben, der das Symbol des E (von der $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ noch ganz zu schweigen) nur mit heranzieht, ohne sich von ihm bestimmen zu lassen. Nicht alles in diesem Symbol dünkt dem Verfasser der $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ passend. N ist ihm „heiliger“, als dem Epiphanius. (Die Alterationen des Textes möchte ich den Abschreibern zur Last legen.)

Was nun die Auslegung selbst betrifft, so stimmen in dem auf Sabellius bezüglichen Teil der koptische Text des Cod. Taur. und die Texte Casparis ⁵⁵⁾ spezifisch überein, während derjenige Mingarellis Absonderlichkeiten hat. ⁵⁶⁾ Geschildert wird die Theorie des Sabellius und umgekehrt dasjenige, was ihr gegenüber die „orthodoxe“ Lehre sei, durchaus und, wie mich dünkt, bloss nach Epiphanius. Eine einzelne Stelle, die als solche einfach abgeschrieben wäre, kann ich nicht nachweisen. Aber überall sind spezifische Anklänge. Schon das „σφάλλονται γάρ“, womit die Lehre der Sabellianer eingeführt wird, ist ganz und gar nach dem Sprachgebrauch des E; ungezählte Male hebt dieser Theolog gerade mit diesen Worten die Schilderung einer häretischen Meinung an. Im einzelnen erinnere ich etwa an Ancoratus 116: $\kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \Sigma\alpha\beta\acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\omicron\iota\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, λέγοντες $\delta\tau\iota\ \delta\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$, $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$, $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ etc. Genauer vielleicht noch trifft zu eine Partie aus 118: $\acute{\eta}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$, $\upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \dots\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\mu\acute{\iota}\alpha\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma$. In der Schilderung der Sabellianer im Panarion LXII (Dindorf II, 572 ff.) findet sich sogleich im Eingange wörtlich der Satz, der auch in der $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ den Eingang bildet. Hier wiederholt auch die Redewendung, dass natürlich trotz alles Vorbehalts mit Bezug auf die $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ jeder einzelnen $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ gelte: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\alpha\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma$ etc. (Statt $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma$ hat die $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ den Ausdruck $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Nicht findet sich in der $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ der für E so besonders bezeichnende Ausdruck $\tau\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\iota$. Anderseits hat E, soweit ich gesehen, für Sabellius nicht die Formel: $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$, $\tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$, sondern $\mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ oder $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$.)

Die den Photin betreffende Stelle lautet im koptischen Texte nach Cod. Taurin. zum Teil etwas anders als im Cod. Borg. (s. ersten Text französisch: Journ. as. VII, 1, S. 232, letzteren Revue des quest. hist. XV, S. 354). Ich habe den Eindruck, als ob Révillout beide Male den Ausdruck geglättet habe. Im Cod. Taur. steht der Text den griechischen Redaktionen näher, als im Cod. Borg. Die griechischen Textformen haben

55) Hahn² § 140 bietet, um das zu erwähnen, die $\epsilon\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ in der Gestalt, die Caspari, dessen Mittel hierzu doch unzureichend waren, kritisch feststellt, unter Vermerk der Varianten der beiden von C entdeckten Texte. — Zur Beurteilung sogleich des Eingangs erinnere man sich dessen, was schon oben, S. 289 berührt wurde.

56) Es führt mich zu weit, wenn ich über das Verhältnis der Texte durchgehend handeln wollte; ich erwähne nur gelegentlich die für unsere Fragen in Betracht kommenden Differenzen. Ich gestatte mir kein allgemeines Urteil, welche der Handschriften die „beste“ sei. Soviel ich sehe, haben alle gelegentlich Vorzüge vor den anderen.

entschieden etwas Änigmatisches an sich, wie wenn sie auf irgendeine ausführlichere Darstellung anspielten. Zumal gilt das von den Angaben über die Lehre des Photin. Man kann glauben, dass was Panarion LXXI κατὰ Φωτεινιανῶν, § 2 ff., zu lesen ist, hier äusserst knapp reproduziert werde. Zur Widerlegung der Lehre des Photin und zur Fixierung des orthodoxen Glaubens beruft sich der Verfasser der ἐκθεσις alsdann auf die Worte von N mit der charakteristischen Wendung: „καθὼς γέγραπται“. Die Rechtfertigung, die er den Worten von N giebt, erinnert auch an Ancoratus § 5 und 6. Speziell auch die Redewendung, dass der Sohn nicht etwa ein συνάδελφος des Vaters sei, kommt hier vor, wie sie sich denn bei E überhaupt oft findet (s. ferner z. B. noch κατὰ Σαβελλ., 3, a. a. O. S. 575; κατὰ Πνευματομάχων, 12, a. a. O. 350 u. ö.).

Περὶ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως πιστευόμεν· πνεῦμα θεῖον, πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τέλειον, παράκλητον, ἄκτιστον, λαλήσαν ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις καὶ καταβάν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην. Zu diesem Texte bei Caspari verhält sich derjenige von Mingarelli völlig übereinstimmend, nur dass er das „ἄκτιστον“ vermissen lässt. Das kann am Abschreiber liegen. (Eins der Manuskripte Casparis, Cod. Escor., lässt das „πνεῦμα ἅγιον“ an der zweiten Stelle vernissen, sei es durch Zufall, sei es weil der Abschreiber meinte, hier einen müssigen Zusatz, einen Fehler seiner Vorlage, vor sich zu haben.) Der koptische Text hat in Cod. Taur. hinter „ἄκτιστον“ noch ein Prädikat, welches Révillout durch „inaccessible“ wiedergiebt — etwa „ἀκατάληπτον“? Cod. Borg. setzt nicht πνεῦμα θεῖον voraus, sondern „πνεῦμα θεός“ („Un esprit Dieu“, Revue a. a. O. S. 359)⁵⁷⁾, er wiederholt das Wort „Geist“ vor „Paraklet“. Es ist gänzlich klar, dass hier zwischen der ἐκθεσις und dem zweiten Symbol des E ein Zusammenhang zu statuieren ist. Allein es kann doch fraglich scheinen, ob die ἐρμηνεία nicht dabei mit im Spiele ist. Die Verbindungslinien kreuzen sich in der wunderlichsten Weise. Mit dem Symbole des E begegnet sich schon die Einleitungsformel. Aber in jenem Symbole kommt diese soleenne Erklärung, dass nunmehr der Glaube an den h. Geist dogmatisch genau definiert werden solle, erst an einer zweiten Stelle, nachdem schon eine Reihe von Prädikaten angeführt ist, jedoch erst solcher, auf die es im Sinne des E nicht in entscheidender Weise ankommt. Die ἐκθεσις hat, wie die ἐρμηνεία, nur eine, zusammenhängende Reihe von Prädikaten, sie hebt an, wie diese, mit den dogmatischen und bringt dann zwar nicht alle, aber doch ein gut Teil derselben historisch-praktischen Prädikate nach, welche auch die ἐρμηνεία aufweist. Man wird doch auskommen mit der Vorstellung, dass nur was E selbst geschrieben hat für die ἐκθεσις in Betracht zu ziehen sei. Die auffallenden Aussagen des Symbols bei E: οὕτως δὲ πιστευόμεν . . . , ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα θεοῦ stehen auch hier vorab (wenn auch in umgekehrter Reihenfolge). Es folgen, wie dort „πνεῦμα τέλειον, (πνεῦμα: Cod. Borg.) παράκλητον, ἄκτιστον,“ — die ἐρμηνεία stellt „ἄκτιστον“ voraus. Die

57) Ein Passus im Ancoratus, wo der Geist πνεῦμα θεῖον (noch im Unterschiede von und neben πνεῦμα θεοῦ), ferner auch πνεῦμα θεός heisst, ist zu finden in § 8.

besonderen Prädikate der letzteren Formel fehlen der $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Die „historisch-praktischen“ Prädikate stellen eine in sich begreifliche Zusammenziehung der Reihe bei E dar. Der Verfasser der $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ kann füglich selbst, ohne Vermittlung, durch die Feierlichkeit der Einführung der dogmatischen Prädikate bei E veranlasst sein, diese in erster Linie in seine Erklärung von N überzuführen. Er hat daneben die anderen Prädikate nicht unterdrücken wollen. Wenn er im allgemeinen belesen war in den Schriften des E und aus ihnen seine Vorstellungen über die orthodoxe Lehre überhaupt schöpfte, so konnte er wohl den Eindruck haben, dass auch sie „wichtig“ seien. So hat er sie eben noch nachfolgen lassen. Natürlich kann (oder muss) man auch fragen, ob nicht etwa E oder die $\epsilon\rho\mu$. die $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ benutzen. Ich meine, es sei⁵⁸⁾ nicht recht glaublich, dass E auf sein Arrangement der Stücke geraten wäre, wenn er die $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ gekannt und verwertet hätte. Der Verfasser der $\epsilon\rho\mu$. anderseits müsste wunderbarlich hin- und hergeschickt haben, wenn er neben dem Symbole von E auch die $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ benutzte. Die einfachste Hypothese, dass bloss zwischen E und der $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ eine Beziehung bestehe, wobei die letztere die Umprägung darstellt, wird die richtige sein.

Das dürfte sich auch weiterhin bewähren. Auf den trinitarischen Teil folgt ein christologischer. Wenn die Handschriften Casparis beginnen: $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (Esc.: $\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) $\tau\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\omicron\upsilon$ $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\mu\epsilon\nu$, so ist das „ $\epsilon\kappa\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ “ hier wahrscheinlich ein Einschub des Abschreibers, veranlasst dadurch, dass im weiteren die Maria nicht als $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, sondern nur als $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ bezeichnet wird. Die koptischen Handschriften, sowie Mingarelli, stimmen, ausser in den angegebenen Worten, mit Casparis Texten durchweg überein.⁵⁹⁾ Es ist nicht zu verkennen, dass die Gesamtkonstruktion durch Epiphanius und nur durch ihn veranlasst ist. An die $\epsilon\rho\mu\eta\gamma\epsilon\iota\alpha$ erinnert nur das „ $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \delta\omicron\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ “. Alle Differenzen zwischen dem Symbol von E und der $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ lassen sich erklären aus dem Gedanken, dass der Verfasser der letzteren sich eben nur nicht sklavisch nach diesem Symbol richtet, sondern aus dem ganzen E schöpft und sich überhaupt mehr oder weniger frei bewegt.⁶⁰⁾ Mit der $\epsilon\rho\mu\eta\gamma\epsilon\iota\alpha$ begegnet es sich, dass auch die $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$

58) Von allem anderen, was zu erwägen wäre, gänzlich abgesehen!

59) Die Kopten haben zwischen der Erwähnung des Leidens und des Begräbnisses noch irgendwelche Stücke. Cod. Borg. berührt hier „Kreuzigung“ und „Tod“, wie Révillout (Revue S. 362) direkt angiebt; ob Cod. Taur. das ebenfalls bietet, ist mir nicht sicher (Journ. asiat. S. 233: Rév. klammert hier selbst diese Stücke ein). — Anderes nachher!

60) Die $\epsilon\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ist so viel kürzer als das Symbol des E, dass man sie vielleicht kaum noch spezifisch antiapollinaristisch nennen kann. Sie hat nach Caspari bloss: ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\mu\epsilon\nu$), $\epsilon\tau\iota\ \alpha\nu\acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\epsilon\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\tau\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma\ \mathcal{M}\alpha\rho\iota\alpha\varsigma\ \delta\iota\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$, $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$, $\alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \delta\omicron\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$. $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \eta\lambda\theta\epsilon\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\ \delta\nu\ \epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon$. Nach Mingarelli hat sie vor „ $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ “ noch ein „ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\varsigma$ “, dazu hinter $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu$. $\acute{\alpha}\gamma$. ein „ $\omicron\upsilon\kappa\ \alpha\pi\omicron\ \sigma\acute{\pi}\epsilon\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\nu\delta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ “. (Statt $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\alpha\iota$ hat Ming. $\eta\lambda\theta\epsilon\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\omega}\sigma\alpha\iota$, was mindestens mit Cod. Esc. sich eigentümlich berührt. Ich glaube, dass Cod. Esc. mit seinem $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\varsigma\ \sigma\acute{\omega}\sigma\alpha\iota$ die richtige Lesart bietet!) Die Kopten sind nicht ganz in Übereinstimmung

vom Leiden nicht sogleich zur Auferstehung übergeht. Aber die griechischen Texte werden wider die koptischen Recht haben, wenn sie weiter nichts hier bieten, als *καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (so bei Caspari; Mingarelli: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη*). Dabei fühlt man sich doch gar nicht aufgefordert an Einfluss der *ἐρμηνεία* zu denken, sondern entweder an solchen von seiten des ersten Symbols des E oder überhaupt an die vielerlei formelhaften Redewendungen dieses Autors, wodurch solche Ergänzungen nahegelegt werden. Ich erinnere, um eine Stelle zu nennen, wo auch des Kreuzes nicht gedacht wird, an den *σύντομος λόγος περὶ πίστεως*, 17: *καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀνασπάντα καὶ ἀνελθόντα ἐν δόξῃ καὶ ἐρχόμενον* etc. Möglich, dass der Verfasser auch nur an 1. Kor. 15, 4 gedacht hat (wie die Casparischen Handschriften nahelegen

unter sich. Aber ich bin nicht sicher, ob Révillout z. B. darauf Acht gehabt hat, dass *διὰ πνεύμ.* von eigentümlichem Interesse ist. (Vielleicht kann man im koptischen Texte nicht unterscheiden, ob das Original „διὰ“ oder „ἐκ“ gehabt habe.) Die Kopten bestätigen beide das „*οὐκ ἀπὸ σπέρματος ἀνδρός*“. (Dagegen lassen sie das „*ἀγίας*“ bei Ming. als Einschub erkennen.) Interessanterweise haben sie beide nicht „*σῶμα καὶ ψυχὴν*“, sondern *ψυχὴν καὶ σῶμα*“, wodurch vollends der Zusammenhang mit E bestätigt wird. Dass die *ἐκθεσις* von dem *νοῦς* in Christus ganz schweigt, ist sehr merkwürdig. Ob nicht, trotzdem dass alle Handschriften hier übereinstimmen, ein Zweifel übrig bleiben kann, dass nur die Textüberlieferung uns hier täuscht? Andererseits wäre denkbar, dass bereits die Ideen der „antiochenischen Christologie“ am Horizonte standen und den Verfasser vorsichtig machten, nicht mehr in der Richtung wider Apollinaris zu sagen, als geradezu notwendig war. Die Bezeichnung der Maria als „*θεοτόκος*“ fällt auf. Das eigentliche Stichwort des Epiphanius ist „*ἀειπαρῆνης*“. (S. besonders Nr. LXXVIII des Panarion. Doch kommt bei ihm „*θεοτόκος*“ auch vor; z. B. Ancoratus, 30. Hier ist auch die Rede davon, dass der Sohn *χωρὶς σπέρματος ἀνδρός ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας*“ Fleisch annahm!) — Wenn die *ἐκθεσις* die Idee der „Vollkommenheit“ der Menschwerdung nach praktischer Rücksicht wertet, so ist das sehr in Übereinstimmung mit Epiphanius. Übrigens auch speziell mit den Äusserungen des Athanasius im Tomus ad Antioch. (resp. auch mit denen des Paulinus). Auch angesichts dieses Dokuments fällt es auf, dass der *νοῦς* nicht erwähnt wird! — Was das „*ἀληθινῶς καὶ οὐ δοκῆσαι*“ betrifft, so ist zu berücksichtigen, dass es ein so vulgärer Ausdruck (war und) wurde, wie wenige. Es können sehr wohl zwei Verfasser auf die gleiche Idee geraten sein, wenn sie das Symbol des Epiphanius bearbeiteten oder benutzten, gerade diese Worte noch anzubringen. Hort S. 118, Anm. 1, meint, das Symbol des E möchte diese Worte doch auch selbst enthalten haben; nur die in der That schlechte Textüberlieferung des Ancoratus sei für das Fehlen derselben haftbar zu machen. Dass neben der *ἐρμηνεία* auch die *ἐκθεσις* diese Worte bietet, könnte gerade, wenn man die letztere für unabhängig von der *ἐρμ.* hält, die Hort'sche Meinung unterstützen. Dennoch kann man ihr nicht wohl beitreten. Man findet im Symbol des E keine eigentlich passende Stelle für sie. Es kommt dazu, dass die *ἐκθεσις* in einem anderen Gedankengang als die *ἐρμ.* dazu veranlasst ist, diese Worte einzufügen. Der Text bei Mingarelli ist m. E. hier der richtigste; er hat nicht *σῶμα τε καὶ ψυχὴν*, sondern *σῶμα δέ*. Wiewohl *οὐκ ἀπὸ σπέρματος ἀνδρός*, hat der Logos doch nicht einen Scheinleib aus der Maria empfangen. In der *ἐρμ.* handelt es sich um die Betonung der Wahrheit des Leibes etc., wiewohl Christus als Mensch *χωρὶς ἁμαρτίας* war! Letztere Bestimmung hat die *ἐκθεσις* nicht. (Auch das Armeniacum hat sie nicht. Man darf doch wieder nicht etwa auf „Verwandschaft“ schliessen.)

— jedoch könnte hier auch der Abschreiber sich die Abänderung erlaubt haben). Wie es bedingt ist, dass die *ἐκθεσις* hat: *καὶ ὅτι εἰς οὐρανούς ἀνελήφθη*, lasse ich auf sich beruhen. E bevorzugt durchaus „ἀνελεθόντα“ (doch s. das Schlusskapitel zu *Κατὰ Αἰρέσεων* A', 4: *καὶ ἀνελήφθη εἰς οὐρανὸν . . . καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς*). Wörtlich derselbe Satz in der Ἀνακεφαλαίωσις, Dindorf I, S. 240). Dass man auf die Wendung *καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ* (Caspari: *ἐκ δεξιῶν*) trifft, entspricht dem zweiten Symbol des E und demjenigen Sprachgebrauch, den E überhaupt bevorzugt..

Aus den Schlusspartien hebe ich noch folgende zwei Sätze heraus. Caspari: *ἔτι δὲ ἀναθεματίζομεν τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας ἀνάστασιν σαρκὸς καὶ πάσας αἰρέσεις τὰς κατὰ* (Esc.: *μετὰ*) *ταύτην πίστιν*. Mingarelli: . . . *ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ πάσας τὰς αἰρέσεις*. Der Satz entspricht dem Schlusse des Symbols des E. Das „*νεκρῶν*“ bei Mingarelli wird das Richtige sein, weil es das Auffallendere ist und speziell zu jenem Symbole stimmt. (Die Kopten gestatten keine Kontrolle.) — Ferner: Caspari: *πρὸς δὲ τὸ ἀναπληρῶσαι πάντα τῆς πίστεως μέρος ὁμολογοῦμεν καὶ λέγομεν ὅτι πιστεύομεν εἰς μίαν ἐκκλησίαν* (fehlt in Cod. Venet.), *εἰς ἓν βάπτισμα, εἰς ἀνάστασιν σαρκὸς, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, εἰς κρίσιν αἰώνιον*. Mingarelli stellt die Artikel von der Kirche und der Taufe um und hat *ἀνάστασιν νεκρῶν*. Letzteres stimmt wieder zu dem Symbol des E. Dasselbe erscheint auch in diesem Passus der *ἐκθεσις* nur verkürzt. Beachtenswert ist, dass auch hier von der *ἄρεσις ἀμαρτιῶν* keine Rede ist, das spricht doch dafür, dass E diese wirklich in dem von ihm selbst aufgesetzten Symbol übergangen hat. E hat: *καὶ κρίσιν δικαίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Es sieht fast so aus, als ob die *ἐκθεσις*, indem sie die *ζωὴ αἰώνιος* übergang und die *κρίσις* (hier wohl soviel wie „Verdammnis“!) hinter die *βασιλεία οὐρανῶν* stellte, doch das *αἰώνιος* gerade von E noch angenommen habe. Auch ihr Text hat sachlich guten Sinn. Trotzdem dass der Ausdruck *κρίσις αἰώνιος* sich auch in der *ἐρμηνεία* findet, wird man es glaubhaft nennen, dass hier keine Berührung statt hat. Der Gedankengang der *ἐρμηνεία* ist ein anderer. Vergl. übrigens auch den *σύντομος λόγος* des E, 18: *ὅτι γὰρ ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίσις αἰώνιος καὶ βασιλεία οὐρανῶν καὶ ἀνάπαυσις τοῖς δικαίοις . . .* Vielleicht ist diese Stelle in dem gewiss viel bemerkten Schlussabschnitt des Panarion für die *ἐρμηνεία* wichtiger, als für die *ἐκθεσις*. Sie mag dennoch auch für letztere eine Bedeutung haben. Dies um so mehr, als noch folgendes zu erwähnen ist. Die interessante Redewendung, dass es, um „alle *μέρη* des Glaubens“ (alle „Glaubensartikel“) zu berühren, den ganzen Glauben „vollzumachen“, noch darauf ankomme, die genannten Stücke zu bekennen, beweist ja auf der einen Seite zweifellos, dass der Verfasser der *ἐκθεσις* neben N noch eine Formel kennt, die ihm irgendwie autoritativ ist, sei es auch nur, dass er sachlich zustimmt, die Stücke, die hier noch ausser den Lehren von der Trinität, der Incarnation, der Totenauferstehung sich finden, „gehörten“ zum vollen christlichen Glauben. Auf der anderen Seite gewährt jene Redewendung noch einen speziellen Anhalt für die Annahme, dass er sich nach Epiphanius eingerichtet hat. Denn die

Ausdrucksweise erinnert wieder an den σύντομος λόγος, da wo dieser den Schluss macht mit Bezug auf die πίστις im engeren Sinne, § 21: καὶ ὁ μὲν περὶ πίστεως ἔχει αὕτη ἡ μόνη καθολικὴ ἐκκλησία . . . περὶ τε πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοουσιότητος καὶ περὶ τῆς ἐνσάρκου Χριστοῦ καὶ τελείας παρουσίας καὶ ἄλλων μερῶν τῆς πίστεως. Die ἔκθεσις ist wie eine Ausführung des hier skizzierten positiven Programmes des Epiphanius, unter besonderer Benutzung des zweiten Symbols des Ancoratus.⁶¹⁾

Wer die ἔκθεσις verfasst hat, wird sich vielleicht nicht mehr ergründen lassen. Jedenfalls fehlen bis auf weiteres alle Handhaben auch nur für eine Vermutung. Dass von Basilius, dem der venezianische Codex sie zuschreibt, keine Rede sein könne, zeigt Caspari II, 26 mit Gründen, die wenigstens zum Teil brauchbar sind.⁶²⁾ Die Hauptsache ist mir,

61) Frappant für jeden ist, dass die ἔκθεσις, nachdem sie diejenigen, welche die ἀνάστασις σαρκὸς leugneten und überhaupt „alle Häresien“, die man nach Anleitung von N erkenne, anathematisiert hat, noch einmal die Arianer nennt. Ich habe dieses Passus oben nicht mitgedacht, weil er den Gedankengang unterbricht. Also nach dem Satze: ἔτι δὲ ἀναθεματίζομεν . . . und vor dem Schlusspassus: πρὸς δὲ τὸ ἀναπληρῶσαι . . . liest man bei Caspari wie bei Mingarelli: Ἀνεθεματίσθη δὲ ἐν τοῖς προγεγραμμένοις καὶ ἡ ἄθεος πίστις τῶν Ἀρειανῶν, ἐν τῷ πιστεύειν ἡμᾶς καὶ λέγειν „γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα“· αὐτοὶ γὰρ λέγουσιν κτίσμα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Das erinnert an den Schluss derjenigen Erklärung mit Bezug auf N, die man im Codex Borgianus an erster Stelle findet (s. oben S. 284)! Dieser Passus ist in der ἔκθεσις vielleicht eine Interpolation. Er könnte auch beweisen, dass diese Erklärung von N direkt für die von Révillout edierten Akten gefertigt worden ist. Die „Unechtheit“ des Stückes, sofern jene Akten diejenigen von Alexandria sind, würde dadurch nicht fraglich, wohl aber die Tendenz desselben klargelegt. Anscheinend mindestens erkennt man einen Zusammenhang der beiden Parteien, in denen in Révillout's Akten N citiert und glossiert wird: die zweite Glosse, die ἔκθεσις, scheint sich formell nach der ersten zu bemessen, nämlich so, dass in der Sache Epiphanius als der Interpret von N benutzt wird. Dass die koptischen Akten für diejenigen des Konzils von 362 gelten wollen, ist eine Hypothese, wenn man will ein Einfall, aber eine Beobachtung, wie die vorgebrachte, dient immerhin dazu, es glaubhaft zu machen. — Gelasius von Cyzicus bietet, um das noch zu erwähnen, in der oben Anm. 18 berührten Stelle den Passus des Cod. Borg. nicht vollständig genug, dass er hier zu vergleichen wäre.

62) Der Gebrauch von θεοτόκος ist schwerlich so zu urgieren, wie Caspari thut. Zwar weiss Caspari sehr gut, dass auch „schon Väter des vierten Jahrhunderts“ diesen Ausdruck aufweisen, allein er meint, in „Symbolen“ sei er vor dem Konzil von Chalcedon „unerhört“ und vor 428 habe er überhaupt keine Rolle gespielt; das letztere ist richtig, aber ob er eine „Rolle“ spielt in der ἔκθεσις, kann man bezweifeln. Die früheste Stelle, an der ich den Ausdruck kenne, ist der Brief des Alexander von Alexandria an seinen Namensvetter von Konstantinopel (s. Hahn² § 65). Merkwürdigerweise trifft man hier auf eine weitgreifende Parallele zur ἔκθεσις. Vergl. die Worte: σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκῆσει ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας. Dazu hier auch „ἀναληφθεὶς ἐν σὶρρανοῖς“! — Battifol in dem oben Anm. 14 bezeichneten Aufsatz, der jedoch speziell mit Bezug auf die ἔκθεσις ganz flüchtig ist, nimmt die Jahre 375—381 als Entstehungszeit an. Im Hinblick auf das, was Anm. 60 ausgeführt ist, würde ich lieber an die Zeit 390—400 denken.

dass die meisten Handschriften die $\xi\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ als eine anonyme behandeln. Was den Ort betrifft, so darf man vielleicht eine Hypothese wagen. Man wird am ehesten an Aegypten, d. h. wohl Alexandria, denken. Das Vorhandensein koptischer Übersetzungen empfiehlt das.⁶³⁾

In jedem Falle ist es höchst belangreich, dass wir auch in dieser Kette von Formeln im Grunde wieder auf syrisches Symbolgut verwiesen werden. N, die Symbole des Epiphanius, der allgemeinere theologische Sprachgebrauch desselben, soweit er „symbolmässig“ erscheint, alles dies ist syrisch-palästinensisch. Nirgends tritt ein Zwang auf, an Abhängigkeit eines Ausdrucks von einem anderen Ortssymbol zu denken. Selbst bei „ $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\eta\varphi\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ “ in der Ekthesis wird niemand meinen, er müsse an ein „Symbol“ des Verfassers denken. Ja, es ist positiv höchst unwahrscheinlich, dass die verschiedenen Verfasser je anderer „Symbole“ als derjenigen, die sie bei Epiphanius kennen gelernt haben, gedenken. Diese Thatsache wird um so interessanter, je weniger man glauben kann, dass sie alle auch, wie Epiphanius, persönlich aus der Kirchenprovinz von Antiochia stammen. So weitläufig die Untersuchung dieses Abschnitts war und sein musste, um zu einem Resultate geführt werden zu können, so wird sie doch nachträglich niemandem zu weitläufig, d. h. für die Symbolgeschichte nicht ertragreich genug, erscheinen.

Nachtrag.

Noch einmal muss ich auf ein Werk eingehen, welches erst erschienen ist, nachdem ich vorstehende Abhandlung verfasst hatte. Dasselbe betrifft abermals das armenische Symbol, doch so, dass die ganze Reihe der soeben besprochenen Formeln darin berührt wird. Auch es stammt von einem armenischen Verfasser. Ich meine J. Catergian, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes*, 1893 (Viennae typis Mechitaristarum). Es handelt sich um ein opus posthumum, niedergeschrieben ist es im Jahre 1870; es verdiente aber noch vollauf die späte Veröffentlichung. Neben den Ausführungen zur Beleuchtung des armenischen Symbols, welche Arsak Ter Mikelian in der oben S. 308 bezeichneten Schrift dargeboten hat, sind die Erörterungen des Catergian sehr willkommen; sie sind wissenschaftlich methodisch und bringen manches wichtige Material.

Ich habe, was mir zur Genugthung gereicht, im allgemeinen nichts um dieser neuen „observationes“ willen zu ändern gefunden.

Catergian, ein unierter Armenier, voll Verehrung für Rom und wenig freundlich gesinnt gegen seine „akatholischen“ Landsleute, giebt zunächst in armenischer und lateinischer Form das Symbol, wie es „si pauca admodum excipias discrepantia“ von den unierten und nichtunierten Armeniern zugleich georacht werde. Ich theile diesen Text hier nicht mit, da ich nichts darin finde, was neben den Übersetzungen von Hort oder Ter Mikelian bedeutsam wäre. „Übersetzungen“, die unabhängig voneinander verfasst sind, werden nie bis auf die Silbe stimmen. Kleine sachliche Differenzen kann ich übergehen.

Bemerkenswert ist bei Catergian die Idee, dass das gegenwärtige Armeniacum nur eine depravierte Form der $\epsilon\rho\eta\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ εἰς τὸ σύμβολον sei. Der gegenwärtige Text habe seine „perfecta firmitas“ erst seit etwa dreihundert Jahren. Die vorher nachzuweisenden vielen Varianten der Lesung erklärten sich alle bei der Annahme, dass ursprünglich die $\epsilon\rho\eta\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ das Symbol der Armenier

63) S. darüber noch unten den Nachtrag.

gewesen. Catergian bringt dafür Beweise, die ich nicht zu kontrollieren vermag. Wenn ich sage, die *ἐρμηνεία* sei nach Catergian das „ursprüngliche“ Armeniacum gewesen, so will das in seinem Sinne nicht heissen, dass sie überhaupt das erste und eine Art „originales“ Symbol seiner Kirche sei. Im Gegenteil. Alle Behauptungen seiner Landsleute, wonach ihr Symbol im wesentlichen durch Gregor den Erleuchter schon eingeführt sei, sind nach ihm Vorurteile, Legenden. Vielmehr meint er beweisen zu können, dass die Armenier zuerst einfach N rezipiert gehabt. Bis zum 6. Jahrhundert sei bloss dieses als Tauf- (und Mess-) symbol zu erachten. Im Laufe des 6. Jahrhunderts träten die ersten Spuren der Bekanntheit mit der *ἐρμηνεία* auf und im Laufe des 7. sei diese an Stelle von N getreten als alleiniges Symbol. Auch C ist nach Catergian den Armeniern nicht unbekannt. Wie sie dazu gekommen sind, die *ἐρμηνεία* zu rezipieren, klärt er nicht auf. Interessant ist der, soviel ich sehe, acceptierbare Nachweis, dass die Form der Übersetzung, in der die *ἐρμ.* von den Armeniern übernommen wurde, (die noch durchschimmere in dem Wortlaut des gegenwärtigen Symbols!) verrate, dass nicht unmittelbar ein griechischer, sondern ein syrischer Text die Vorlage gewesen. Also hätte die *ἐρμηνεία* ihre erste Geschichte vielleicht überhaupt in der syrischen Kirche gehabt? Ich habe keinen Grund, dem zu widersprechen. Dass sie ursprünglich griechisch konzipiert resp. aus dem Symbol des Epiphanius extrahiert worden, steht dem natürlich nicht im Wege.

An der Geschichte des Symbols der armenischen Kirche innerhalb dieser selbst liegt für mich im Grunde nichts. Ich verfolge nur die allgemeinen Zusammenhänge der Formeln. Soweit diese Formeln eine lokale Sonderexistenz gehabt haben, gehen sie die spezielle Kirchen- und Kultgeschichte an, nicht die Symbolgeschichte im universellen Sinne. Ich muss und darf es daher Kennern der armenischen Kirchengeschichte überlassen, zu prüfen, ob wirklich das gegenwärtige Symbol nur eine allmählich, zufällig zu stande gekommene depravierte Form eines älteren, eigentlich autoritativen Textes sei. Ter Mikelian behauptet, Faustus Byzantinus verrate schon Kenntnis des gegenwärtigen Textes und zwar so, dass dieser bereits offiziellen Wert haben müsste. (Vergl. S. 309.) Catergian sagt nichts über Faustus. Sollte dieser schon die *ἐρμηνεία* benutzen? Oder bewegt sich Ter-Mikelian mit Bezug auf Faustus in denselben Illusionen, wie mit Bezug auf Agathangelos (bei welchem nach ihm, S. 26, Anm. 2 der Erleuchter das Symbol schon anklingen lässt)? Notizen, die Ter Mikelian für das 5. Jahrhundert glaubt anführen zu können (a. a. O., Anm. 1), und die ich nicht zu beurteilen vermag, sind bei Catergian auch nicht gewürdigt. Sie bedeuten ja vielleicht auch nichts. Aber dass die Armenier, wie Catergian meint, bis zum 6. Jahrhundert N als Taufsymbol gehabt und dann, von Syrern beeinflusst, die *ἐρμ.* dafür eingetauscht haben sollten, ist mir aus allgemeinen Gründen nicht gerade von vornherein plausibel. Catergian zeigt ein lebhaftes Interesse dafür, zu beweisen, dass die armenische Kirche, wie die griechische, ehedem keineswegs sehr zäh im Bewahren bestimmter Formeln als solcher gewesen sei und dass sie Unrecht habe, sich so ganz gegen gewisse Änderungen, wie sie Rom empfehle, abzuschliessen. Ich hatte oben in meiner Erörterung mit dem Ansatz gerechnet, dass das „Armeniacum“ eine alte, in ihrer Weise selbständige Formel sei. Dass auch Catergian die *ἐρμηνεία* als das Prius zu ihr ansetzt, ist mir eine Bestätigung meiner litterarischen Resultate. Wie alt sie ist, kann ich auf sich beruhen lassen.

Catergian hält die *ἐρμηνεία* wirklich für ein Werk des Athanasius. Das zweite Symbol des Epiphanius hält er für abgeleitet daraus. Diese Partien seiner Schrift bedürfen meinerseits keiner Kritik mehr. S. 34 ff. behandelt er auch das dem Athanasius zugeschriebene Bekenntnis *περί σαρκώσεως τοῦ θεοῦ*, zu dem er eine armenische Übersetzung nachweist, als echt, während feststehen möchte, dass es dem Apollinaris von Laodicea gehört (oben S. 226).

S. 38 ff. giebt er in lateinischer Form einen vollständigen Text des oben S. 310 zuletzt berührten Bekenntnisses (welches Ter Mikelian als „Bussglaubensbekenntnis“ bezeichnet). Er findet darin das abendländische jetzige Apostolikum und nicht minder das Athanasianum benutzt. Jenes sei im 14. Jahrhundert, dieses schon im 13. armenischen Schriftstellern notorisch bekannt. Das ist ja eine interessante Notiz.

Zuletzt hebe ich noch hervor, dass bei unserem Schriftsteller auch zur Geschichte der ἔκθεσις wichtiges Material vorliegt, S. 21 ff. Nämlich er teilt dieselbe in lateinischer Übersetzung aus zwei armenischen Codices mit, welche durch die lingua posteris prorsus non imitabilis als der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehörig erwiesen werden. Das ist vielleicht noch nicht das Bedeutsamste. Vielmehr liegt das wohl darin, dass jener Aufsatz hier dem Evagrius Ponticus Monachus zugeschrieben ist! Dieser Mönch, der den letzten Abschnitt seines Lebens in Ägypten verbrachte, starb um das Jahr 400. (Tillemont meint berechnen zu können, dass er 390 gestorben sei. Das ist unsicher, doch dürfte das Jahr 401 das äusserste sein.)

Hier tritt ein ganzes neues Moment in die Untersuchung der von Caspari, Révillout, Batiffol beigebrachten Texte ein. Zunächst möchte diejenige Version, in welcher wir hier die ἔκθεσις finden, die älteste sein. Der Text ist zum Teil eigenartig und muss jedenfalls zur kritischen Konstitution des etwaigen Originals herangezogen werden! Sodann erscheint der Name „Evagrius“ als der eines an sich keinesfalls „unmöglichen“ Autors! Es fragt sich, ob unter dem Namen dieses Mönchs sich in den von Catergian benutzten Codices nur die ἔκθεσις und nicht das σύνταγμα finde. Fast möchte ich glauben, dass letzteres freilich auch hier die Fortsetzung sei. Es ergeben sich bei einer ersten oberflächlichen Erwägung des neuen Textes allerhand Möglichkeiten. Gesetzt dass der Autornamen echt ist, so könnte man fragen, ob Evagrius etwa die Akten des Konzils von 362 benutzt habe, und ob infolgedes vielleicht umgekehrt sein Werk später für ein Stück dieser Akten selbst gehalten worden?! Doch ich will dem nicht nachgehen. Das offenbar sehr verbreitete opusculum, welches zuerst Mingarelli edierte und welches seither nur immer interessanter geworden ist, wird noch mancherlei Studien nötig machen. Von dem, was ich oben zur Beleuchtung beigebracht habe, brauche ich nichts zurückzuziehen. Wichtig ist für mich an der Mitteilung des armenischen Textes, dass danach die ἔκθεσις auch sicher nicht die Grundlage der Serie von Formeln, die ich oben behandelt habe, ist. (Die Schrift von O. Zöckler, Evagrius Pontikus, s. Stellung in d. altchristl. Litt.- und Dogmengesch. 1893 — Bibl. u. kirchenhist. Studien IV — verrät noch keine Kenntnis des Materials bei Catergian. Auffallend wäre, was die dogmatische Stellung des Verfassers der ἔκθεσις verglichen mit Evagrius anlangt, nach den Mitteilungen von Zöckler in Anm. 106, dass die ἔκθεσις in der antiapollinaristischen Partie das „καὶ τοῦν“ vermissen lässt. Andererseits setze ich aus dieser Anmerkung die Notiz hieher, dass sich nach W. Wright in einigen syrischen Codices des Brit. Museum (Nr. 743 und 789) ein „Glaubensbekenntnis des Evagrius“ findet. Diese Texte sind jedenfalls auf ihr Verhältnis zur ἔκθεσις anzusehen!)

7. Kapitel.

Weiteres Material zur Feststellung des orientalischen Symboltypus.

A) Das Taufbekenntnis der ägyptischen Kirche.

1. „Le plus ancien des Symboles qui nous soient connus est, sans le moindre doute, celui qui s'est conservé dans l'Eglise copte, et qui, selon toutes les vraisemblances, fut, dans le principe, en usage dans l'Eglise d'Alexandrie. La forme sous laquelle il se présente, sauf quelques interpolations qu'il est facile de distinguer, a un caractère archaïque incontestable.“ Mit diesen Worten führt Nicolas (Le Symbole des Apôtres, S. 178) diejenige Formel ein, welche der Täufling gemäss den koptischen sog. „apostolischen Konstitutionen“ teils wörtlich ausspricht, teils auf geschehene Befragung hin als seinen Glauben bestätigt. Es ist immerhin ein Verdienst des französischen Theologen, diese Formel für die Forschung mit herangezogen zu haben, wenn er sich auch „ohne den geringsten Zweifel“ irrt in der Meinung, dass sie das „älteste der Symbole, die uns bekannt sind“, sei. Ausser ihm hat bisher m. W. noch kein anderer unter denen, die sich mit der Auflichtung der Geschichte des Taufsymbols beschäftigt haben, diese Formel benutzt. Denzinger, dessen Abschnitt über die „forma Alexandrina“ wohl am wenigsten Lob verdient, hat jene Quelle übersehen, während er mit unbegreiflicher Sicherheit als solche das Symbol in Constitt. VII, 41 benutzt. Caspari hat wenigstens nie Anlass genommen über jene Formel zu handeln; er hat sie auch, wenn ich recht sehe, nirgends erwähnt. Es ist danach nicht auffallend, dass Hahn² sie auch nicht aufgenommen hat. So werde ich sie selbst hier zunächst in extenso mitteilen müssen. Das mag geschehen, indem ich eine andere ägyptische Formel, eine Tauffrageformel, daneben stelle, die auch Nicolas noch nicht gekannt hat, auch nicht kennen konnte. Ich meine diejenige in den sog. „Canones Hippolyti“. Für beide halte ich mich an die Übersetzung, welche sich in H. Achelis' Buch „Die ältesten Quellen d. orient. Kirchenrechts, I, die Canones Hippolyti“ (Texte und Untersuchungen von O. v. Gebhardt und A. Harnack VI, 4; 1891) findet, wobei ich aus diesem Buche zugleich die Bezeichnung des aus den koptischen Konstitutionen hier in Betracht kommenden „zweiten Buches“ als „Ägyptische Kirchenordnung“ übernehme.¹⁾

1) Nicolas fand seinen Text bei Bunsen, „Hippolyt und seine Zeit“ (in der englischen Ausgabe); er bietet ihn in einer hiernach gefertigten französischen Übersetzung. Ich kenne nur die deutsche Ausgabe des genannten Werkes. Hier trifft man den Text bloss deutsch (1852): I, S. 499. Zum Grunde liegt H. Tattam, The apostolic constitutions etc. in coptic, 1848. In diesem in sieben Bücher zerfallenden Werke begegnet man der Taufordnung, zu der die uns angehende Formel gehört, im zweiten Buche. Tattam bot auch eine englische Übersetzung seines koptischen Textes; von eben diesem gab P. de Lagarde teilweise (nämlich von den zwei ersten Büchern) eine griechische Version (dies

C. H.

Ä. K.-O.

Dem im Wasser stehenden Täufling hat der Diakon die folgenden Worte vorzusprechen („Er möge zu ihm sagen, indem er ihm angiebt, dass er sage“):

„Ich glaube an den wahrhaftigen Gott allein, den Vater, den allmächtigen; und seinen eingeborenen Sohn, Jesus Christus, unseren Herrn und Heiland; und an seinen heiligen Geist, den allbelebenden [die wesensgleiche Dreieinigkeit]; eine einzige Gottheit, eine einzige Herrschaft, ein einziges Königtum, einen einzigen Glauben, eine einzige Taufe, in der heiligen katholischen apostolischen Kirche, zum ewigen Leben. Amen.“

(Tunc descendat in aquas, presbyter autem . . . interroget eum his verbis):

(„Der aber, welcher [die Taufe] empfängt, möge in Bezug auf dies alles

in der nach aller Wahrscheinlichkeit zutreffenden Voraussetzung, dass die Urschrift in griechischer Sprache verfasst gewesen sei, s. Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena*, 1854, Bd. II). Später hat Lagarde den koptischen Text des ganzen Werkes, ohne Übersetzung, noch einmal nach einem neu gefundenen Codex herausgegeben in seinen „*Aegyptiaca*“, 1883. Durch diese Edition ist diejenige von Tattam antiquiert, wie in keiner Weise zu bezweifeln ist. Von dem Lagarde'schen Text hat G. Steindorff für Achelis' oben genanntes Werk den Teil, der dort in Betracht kommt, in sorgfältigster Weise ins Deutsche übersetzt. Achelis bezeichnet das zweite Buch des Kopten, welches sich als ein in sich zusammengehöriges, aus dem Gesamtwerke herausnehmbares Ganzes erweist, um es eben als solches zu charakterisieren, als „ägyptische Kirchenordnung“ (Ä. K.-O.). Er war auf diese Partie in den koptischen „Konstitutionen“ aufmerksam, weil sie sich in direkter Weise berührt mit den sog. *Canones Hippolyti*. Sie ist nach Achelis' Auffassung eine Überarbeitung (nämlich wesentlich eine Interpolation) dieser *Canones* und das Zwischenstück zwischen diesen und dem achten Buche der griechischen „apostolischen Konstitutionen“. Von einer Serie von *Canones* — 38 an der Zahl —, die in den meisten „häretischen“ Kirchen des Ostens sich unter dem Namen des „römischen Patriarchen“ Hippolyt, „Abulides“, erhalten hätten und eine grosse Autorität besäßen, wusste man seit J. M. Vanslebs *Histoire de l'église d'Alexandrie*, 1677. Doch wurden dieselben erst ediert durch D. B. von Haneberg, (*Canones S. Hippolyti arabice e codicibus romanis cum versione latina etc.* München 1870). Achelis teilt zunächst die ganze Geschichte der abendländischen Forschung über diese *Canones* mit, ihre Fundorte etc. In Verbindung mit Kennern der arabischen Sprache, einem Herrn Vielhaber und zumal L. Stern, hat er alsdann Hanebergs Übersetzung einer genauen Kontrolle unterzogen und eine, wie ich nicht zweifele, wirklich zuverlässige, gerade auch bei kritisch vergleichender Detailforschung brauchbare Gestalt dieser Übersetzung sich verschafft. Can. 19 des Hippolyt enthält die Taufordnung. S. die beiden oben mitgeteilten Texte bei Achelis, S. 96—98.

„Credisne in Deum patrem omnipotentem?“ (Baptizandus respondet: Ego credo. . . . Altera vice eum his verbis interrogat):

„Credisne in Jesum Christum filium Dei, quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto [qui venit ad salvandum genus humanum] qui crucifixus est [pro nobis] sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad coelos, sedetque ad dexteram patris, et veniet iudicaturus vivos et mortuos?“

(Respondet: Ego credo . . . Interrogatur autem tertio):

„Credisne in spiritum sanctum? [παράκλητον, procedentem a patre filioque?]“

(Respondet: Credo, et tertio immergitur aquae.)

Die sorgfältigen und scharfsinnigen Erörterungen von Achelis über die Herkunft der Canones Hippolyti, die damit schliessen, dass die Tradition, welche sie auf Hippolyt von Rom zurückführt, als richtig anerkannt werden müsse, sind m. E. überzeugend. Nicht als ob ich jedes einzelne Argument stichhaltig fände. Aber alles in allem wird A Recht haben. Es ist ein Eindruck, der jedem sehr bald entsteht, dass die „Canones“ recht altertümlich seien. Aber A kann sehr konkrete Argumente dafür geltend machen, dass sie „echt“ seien. Wie man es sich erklären solle, dass sie nach Ägypten gekommen und dort zu so eigentümlich hohem Ansehen gelangt sind, darf auf sich beruhen. Hippolyt ist nicht nur durch seine Canones, sondern auch durch andere Schriften in Ägypten

sagen: Ich glaube also.²⁾ Und der, welcher [die Taufe] vollzieht, . . . möge weiter sprechen“⁴⁾:

„Glaubst du an unsern Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, des Vaters, dass er Mensch geworden ist durch ein Wunder um unsern Willen, in einer nicht festzustellenden Einheit, durch seinen heiligen Geist, von der heiligen Jungfrau Maria, ohne männlichen Samen, und dass er gekreuzigt worden ist für uns unter Pontius Pilatus, gestorben ist aus eigenem Willen für unser Heil zugleich, auferstanden ist am dritten Tage, befreit hat die Gefesselten, aufgestiegen ist zu den Himmeln, sich gesetzt hat zur Rechten seines guten Vaters in den Höhen, und wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Toten gemäss seiner Offenbarung und seinem Königtum?“

Und glaubst du an den heiligen, guten und belebenden Geist, welcher das All reinigt, in der heiligen Kirche?

(„Wiederum möge er weiter sagen: Ich glaube.“)

2) Man sollte nach dem Vorhergehenden denken, der Täufling habe, was der Diakon vorspricht, wörtlich mitzusprechen. Die Schilderung ist hier und auch bei Einzelnen im Weiteren (was ich nicht berühre) unklar.

ein hochberühmter Mann geworden; er hat eine Stelle im koptischen Heiligenkalender erhalten.³⁾ Achelis leugnet nicht, stellt es im Gegenteil selbst fest, dass die C H, so wie sie vorliegen, Interpolationen enthalten und zu einem grossen Teile „in Unordnung geraten“ sind. Die A.K.-O. ist ihm ein Mittel, die echten ursprünglichen Bestandteile der C H und deren richtige Anordnung zu entdecken. Dass jenes Werk über den C H aufgeführt ist, wird schwerlich zu bestreiten sein. In den uns angehenden Partien sind immerhin recht interessante Differenzen vorhanden.

Es gehört für mich zu den Gesichtspunkten, welche die Echtheit der C H erweisen, dass die Tauffragen in denselben so abendländisch, ja spezifisch „römisch“ lauten. Achelis übt ihnen gegenüber (S. 215 ff.) eine unnötige Reserve. Man darf an mehreren Stellen es glaubhaft nennen, dass eine lateinische Übersetzung, die sich direkt nach dem lateinischen Texte von R einrichten würde, dem Original — vorausgesetzt einmal, dass diese Fragen auf R Bezug haben — noch näher käme, als der Wortlaut, den Achelis uns vorführt. Ich zweifle keinen Augenblick, dass die Übersetzung „quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto“ eine wörtlich dem Arabischen nachgehende ist. Aber der Araber oder der Kopte (es ist nicht unwahrscheinlich, dass die arabische Übersetzung zunächst eine koptische Vorlage wiedergibt) mag schon frei übersetzt haben. Man sehe die Übersetzungen von N an! (Oben S. 287, Anm. 18. Der koptische Text giebt das γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα so wieder, dass die lateinische Übersetzung lauten muss: [e Deo vero] *qui genuit eum, non creavit eum*). Also „qui natus est ex (de) Maria virgine et Spiritu sancto“ darf vielleicht als dem Urtexte näher kommend konjiziert werden. Allein wenn die C H echt sind, so ist ihr Urtext griechisch gewesen. Dann darf man auf τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ πνεύματος ἁγίου raten. Das ist immer noch nicht direkt mit R in Übereinstimmung. Denn hier steht der h. Geist an der ersten Stelle. Aber die Tauffragen entsprechen (vielleicht absichtlich) nicht oder nicht stets wörtlich dem Symbol.⁴⁾ Eine sachliche Differenz zwischen dem christologischen Teil von R und den auf Christus bezüglichen Fragen der C H

3) S. Wüstenfeld, Synaxarium d. i. Heiligenkalender der kopt. Christen, I u. II, 1879, unter 5. u. 6. Amschir. Es wird hier bemerkt, dass Hippolyt „auch Canones verfasst hat, worin verschiedene Gegenstände vereinigt sind, und die Zahl dieser Canones beträgt 18“. Wenn diese Zifferangabe nicht nur eine irrümliche Lesung (Schreibfehler oder vielleicht nur Druckfehler!) darstellt, so ist sie sehr auffallend. Achelis hat diese Stelle nicht bemerkt. Wenigstens mit einem kurzen Worte hätte Achelis auch des „Hippolyt von Theben“ gedenken sollen. Er ist (trotzdem auch er wenigstens bis an die Grenze der Zeit, die man im allgemeinen ins Auge zu fassen hat, um den Autor der „Canones“ zu entdecken, heranreicht — er mag etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts „geblüht“ haben), kein ernstlicher Konkurrent für Hippolyt von Rom in unserer Frage. Doch ist sein Name nachweislich mit dem des letzteren in der Tradition zusammengefloßen. S. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten etc. I, 193 ff., dazu unter den „Nachträgen“ II, 2. S. 416 die Bemerkungen von Gutschmid.

4) Um das zu beweisen, genügt schon ein Blick in Anmerkung 49 von Hahn² (S. 18—19).

bietet nur „qui mortuus est“ dar. Ob das nicht auch mit der Übersetzung des Kopten oder Arabers zusammenhängen könnte, nämlich so dass auf ein „ταφέντα“ des Urtextes geraten werden dürfte? „Et veniet iudicaturus“; — sollte „et venturus est iudicare“ oder „τὸν ἐρχόμενον κρῖναι“ irgendwelchem Anstand begegnen? Also die Tauffragen der C H stimmen frappant mit R, sie setzen jedenfalls ein Symbol voraus, welches ganz den Typus von R hatte. Dass keine weitere Frage nach dem „Credisne in Spiritum sanctum?“ mehr folgt, resp. dass diese dritte Frage nicht auch noch Bezug nimmt auf die Kirche etc., ist merkwürdig. Ich denke doch weniger an einen Verlust, den der Text im Laufe der Zeit erlitten haben möchte, als daran, dass die Tauffragen keine absolute Übereinstimmung mit dem Symbolwortlaut hatten, dass sie besonders oft abkürzten.

Ich muss nun ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass die C H nur Tauffragen, kein wirkliches Symbol enthalten. Es ist auffallend, dass die ganze grosse Katechumenenordnung, welche Can. 19 enthält, auch den Akt der traditio (wie nicht minder der redditio) symboli übergeht. Ist diese Sammlung wirklich römisch, so ist das auffallend. Man könnte denken, dass eine darauf bezügliche Partie abhanden kam. Aber wie war das bedingt? Vielleicht weil man in Ägypten diesen Akt nicht mitübernahm? Letzterer Gedanke würde wohl involvieren, dass man dort zu der Zeit, wo man die C H einführte, noch kein Symbol hatte und dass man es ablehnte, ein solches einzuführen. Man kann diesem Gedanken mit erheblichen Bedenken begegnen. Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Ä. K-O ein Symbol enthält.⁵⁾ Dieses Dokument ist nach Achelis wohl noch vor 325 anzusetzen. Massgebend für ihn ist dabei der Gedanke (S. 27), dass die Ä. K-O zu den Quellen des achten Buches der griechischen apostolischen Konstitutionen gehört und dass letzteres Werk als ganzes „um die Mitte des 4. Jhdts.“ redigiert worden sei.⁶⁾ Lässt man diesen terminus ad quem gelten, so würde

5) Die Ä.K-O kennt auch die traditio symboli nicht. Aber auch die apostolischen Konstitutionen erwähnen sie nirgends; die „redditio“ scheint hier, nach VII, 41, mit dem Akte der Abrenuntiation verbunden zu sein. Bei der Taufe selbst findet dann, s. cap. 42, eine *ἑμολογία* (offenbar auf Tauffragen hin) statt.

6) Achelis redet von einer „allgemeinen Annahme“ dieser Zeit für die „jetzige Gestalt der Const. Apost.“ Soviel ich weiss, ist augenblicklich gerade nicht von einer communis sententia hinsichtlich des Alters des Oktateuchs als solchen zu reden; speziell über Buch VIII ziehen die kompetentesten Forscher vor, sich in Schweigen zu hüllen. Ich will auch nicht etwa nebenher meine Meinung festlegen. Es scheint mir jedoch unverkennbar, dass der Redaktor von Buch VIII denselben allgemeinen theologischen Horizont hat, wie der von Buch I—VI und von Buch VII. Auch der Sprachgebrauch als solcher ist in grosser Übereinstimmung. Wenn man wirklich dabei bleiben darf (oder muss), dass auch Buch VIII, ja die Herstellung des Gesamtcorpus, um die Mitte des 4. Jahrhunderts anzusetzen ist, so frappiert die Bestimmung VIII, 32 (ed. Lagarde S. 270) über die Feste. Hier sind Weihnachten und die *ἐορτὴ τῶν Θεοφανίων* unterschieden. Das findet sich auch schon V, 13 (Lagarde S. 141); hier unter bestimmter Bezeichnung des 25. Dezembers als Fest der Geburt, des 6. Januars als Fest der *ἀνάδειξις τῆς οἰκίας Θεοτότου* seitens des Herrn. Sind diese Stücke echt d. h. schon von dem Redaktor der Bücher I—VI

die Ä. K-O immer noch nachnicänisch sein können. Doch ist es kaum ratsam, sie dicht hinter dem Nicaenum anzusetzen. Ist sie das Mittelstück zwischen C H und Const. apost. VIII, so hätte sie nach rückwärts ihre denkbare Altersgrenze an der Zeit der Rezeption der C H in Ägypten. Dass die C H auch da, wo sie festen Bräuchen der ägyptischen Kirche begegneten, statt der bisherigen Observanz zur Geltung gelangt sein sollten, ist gewiss nicht unbedingt zu glauben. Die A. K-O repräsentiert wohl eine Verbindung altägyptischer Regeln und der C H, ebenso wie eine Summe solcher Änderungen an den C H, welche die etwa schon seither weiter entwickelten Verhältnisse nötig oder wünschenswert machten. Die A. K-O also hat ein Bekenntnis, welches noch vor den Tauffragen, wie es scheint, zusammenhängend zu recitieren war.⁷⁾ Die Tauffragen sind füglich zu begreifen als eine Erweiterung derjenigen in den C H. Da Constitt. apost. VIII die eigentliche Taufordnung der A. K-O nicht mit übernimmt (Buch VII hatte diese Dinge geordnet), so haben wir keine Kontrolle im einzelnen, was hier „echt“ ist d. h. vom Redaktor der A. K-O selbst stammt, und was in dem uns vorliegenden Texte Interpolation oder Änderung des Ausdrucks sein möchte. Es ist aussichtslos, hier Kritik zu üben. Lassen wir gelten, dass die Tauffragen uns wirklich in „echter“ Form überliefert seien.⁸⁾ Ihr Haupt-

resp. VIII eingefügt, so liegt auf der Hand, was sie bei der oben angenommenen Zeit wider Useners Ansätze über die Entstehung des Weihnachtsfestes bedeuten. Usener hat ihnen kein Wort gewidmet. Sind sie interpoliert, so beweisen sie, dass auch der Text des fertigen Oktateuchs noch eine Geschichte gehabt hat.

7) Ich deute mir die Unklarheiten der Angaben der Ä. K-O aus ihrem Charakter als Bearbeitung der CH. Der möglichste Anschluss an die letzteren war beabsichtigt, weitläufig wollte der Verfasser auch nicht werden, so ist er zum Teil etwas unklar geblieben — für solche zum mindesten, die ferne stehen.

8) Vergleicheich den Text, den Achelis bietet, mit demjenigen, den Lagarde *Analecta Ante-Nic.* II, 467 in griechischer Übersetzung bietet, so fallen gewisse Differenzen auf. A hat: „dass er Mensch geworden ist . . . durch seinen heiligen Geist von der heil. Jungfrau M“, L dagegen: *ὅτι . . . ἀνδρωπος ἐγένετο . . . ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (ohne αὐτοῦ!) καὶ ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου. Ein διὰ πνεύμ. ἁγ. würde nicht uninteressant sein, weil es mit der im vorigen Abschnitt behandelten (ägyptischen?) *ἐκθεσις* π., (die sich hier freilich auch mit Epiphanius in spezifischer Weise berührt) übereinstimmen würde. Das „ohne männlichen Samen“ (L: *ἀνευ σπέρματος ἀνδρός*) gehört auch hieher. A hat ferner: „unter Pontius Pilatus“, L: *ὁ πὸ Ποντίου Πιλάτου*. Erstere Fassung entspricht R, auch den CH (Haneberg übersetzte: „tempore P. P.“), wobei übrigens die den letzteren eigene Umstellung von „Pontius“ und „Pilatus“ geändert wäre. A hat: „aufgestiegen ist zu den Himmeln“, L: *ἀναλῆψθεὶς εἰς τὸν οὐρανόν*“. Erstere aktivische Bezeichnung entspricht R (*ἀναβάντα*) und den CH („ascendit ad coelos“). A: „sich gesetzt hat zur Rechten seines guten Vaters in den Höhen“, L in Übereinstimmung damit: „ἐκάθισε“ (ebenso die *ἐκθεσις* und, am öftesten, Epiphanius), dann aber bloss: „ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός“ (CH „sedetque ad dexteram patris“). A: „und wiederkommt“, L: „ῥῖθεν ἔρχεται“, wie R. Hat Achelis sich vergewissert, dass sein Berater bei der Korrektur der Haneberg'schen Übersetzung der CH und anderseits sein Übersetzer der Ä. K-O nach dem Lagarde'schen Texte von 1883 wirklich auch solche Minutien, wie διὰ πνεύμ. statt ἐν πνεύματι etc., genau erwogen hat? — Dass die Tauffragen der Ä. K-O auf denen der CH ruhen, ergibt sich aus dem allgemeinen

interesse ruht darin, dass sie von denen der C H abzuleiten sind. Das „Bekenntnis“ nun (der Ausdruck „Symbol“ kommt nicht vor!) ist ein überaus kurzes. Dasselbe scheint ja auch erst im Taufakte dem Täufling in den Mund gelegt zu werden. Ein Akt der „traditio symboli“ ist auch hier nicht vorgesehen. Der Diakon spricht vor; der Täufling spricht mit, oder (wenn er etwa dazu unfähig sein sollte), er bestätigt diesen Glauben durch ein „Ich glaube“. Wir werden uns fragen müssen, ob wir Grund haben anzunehmen, die A. K.-O. verschweige das eigentliche vollere Symbol.

In dieser Beziehung wird eine bestimmte Äusserung über ein Taufbekenntnis seitens eines ägyptischen Theologen am willkommensten sein. Ich kenne nur eine, nämlich die in dem Briefe des Bischofs Dionys von Alexandria an Dionys (damals noch Presbyter) von Rom betreffs des Novatian; Eusebius, H. E. VII, 8. Hier wird gesagt: Νοουατιανῷ μὲν γὰρ εὐλόγως ἀπεχθανόμεθα διακρίσαντι τὴν ἐκκλησίαν.... καὶ περὶ τοῦ θεοῦ διδασκαλίαν ἀνοσιωτάτην ἐπισκυκλήσαντι καὶ τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὡς ἀνελεῖν συκοφαντοῦντι, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸ λουτρὸν ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον, καὶ τὴν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι, τό τε πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ αὐτῶν, εἰ καὶ τις ᾗν ἐλπίς τοῦ παραμεῖναι ἢ καὶ ἐπανελθεῖν πρὸς αὐτοὺς, παντελῶς φυγαδεύονται. Also Novatian hat die Kirche gespalten, er führt über Gott eine ganz „unheilige“ Lehre (wodurch?), stellt Christus, der doch überaus „gütig“ ist, als „unbarmherzig“ dar, thut als ob die Taufe und die „vor ihr“ stattfindende Glaubensbezeugung nichts wären, und „vertreibt“ den heil. Geist von „ihnen“ (von wem?).

Was ist hier die „πίστις καὶ ὁμολογία“, die vor der Taufe eine Stelle hat? 1. Ist das zweierlei? Also eine Erklärung in Gestalt der Hersagung einer Formel und daneben ein Bekenntnis auf bestimmte Fragen hin? 2. Was ist der Inhalt der etwa zuerst bezeugten πίστις

Verhältnis der beiden Dokumente und der thatsächlich grossen Verwandtschaft. A's Erörterungen in der Anmerkung S. 215—217 verraten nur sehr unbestimmte allgemeine Sachkenntnis. Nebenbei bemerkt: die Partien in Const. VIII, die „bekenntnisartig“ sind, z. B. in cap. 1 (Lagarde S. 232), übergehe ich mit Bewusstsein. Es hat keinen Zweck, solchen mindestens vorläufig unkontrollierbaren Anspielungen nachzugehen. Es ist gar nicht sicher, dass wirklich „Anspielungen“ auf eine bestimmte Formel, das „Symbol des Autors“, vorliegen, wenn wir kraft unserer Kenntnisse von allerhand Symbolen, besonders von R, und kraft eines Vorurteils, dass es überall in der Kirche ein „altes“ Taufsymbol gegeben habe, den Eindruck haben, als ob an einem Orte ein Symbol durchschimmere. Caspari III, 388—389 (Anm. 209) hat die berührte Stelle aus Constit. VIII ausführlich beleuchtet, um festzustellen, ob man glauben könne, hier Hippolyt zu hören. Er leugnet das mit Recht, indem er auf die grosse Verwandtschaft dieses „Bekenntnisses“ (der Ausdruck ist wenig zutreffend!) mit dem theologischen Sprachgebrauch, der durch den ganzen Oktateuch hin, zumal auch in den Büchern I—VII, zu verfolgen ist, hinweist. Nur diese Thatsache ist interessant. Ist der Redaktor von Buch VIII identisch mit demjenigen der ersten sieben Bücher, so hat man erst Grund zu glauben, dass VIII, 1 auch ein Symbol, nämlich dann teils dasjenige VII, 41, teils vielleicht das (wohl jedenfalls in Syrien) heimische persönliche Symbol des Autors benutzt worden ist.

und der dann noch abgelegten *ὁμολογία*? Ad 1 wird man sagen müssen, dass, angesichts der A. K-O kein Anlass ist zu zweifeln, dass es sich wirklich um zweierlei handelt. Ad 2 wird man fragen müssen, ob der Inhalt der *πίστις* und *ὁμολογία*, wie sie in der A. K-O lauten, ausreichen, um dem Dionys das Urteil zu gestatten, dass Novatian sie illusorisch mache. Dionys mag, wie immer das Glaubensbekenntnis in Alexandria gelautet hat, Kenntnis von dem „Symbol“ in Rom gehabt haben. Findet man, dass die Formeln, die man in der A. K-O kennen lernt, nicht genügen, um seine Ausdrucksweise zu rechtfertigen, vor allem um ihm eine Schreibweise zu gestatten, die voraussetzt, dass er mit Dionys von Rom einen sachlich gleichartigen Massstab handhabt, so würde man zuerst daran denken müssen, dass in Alexandria R ebenso gelte, wie in Rom. Allein ich meine, das was uns die A. K-O kennen lehrt, auch für den Fall, dass wir dächten, in der Zeit des Dionys möchten die Tauffragen noch ganz die der C H sein, reicht aus, um das zu erklären, was der Alexandriner schreibt. Die Formulierung der *πίστις*, die den Fragen in der A. K-O vorangeht, enthält eine so starke Betonung der Bedeutung der „katholischen Kirche“, ihrer Taufe, ihres Gottes, (nur „in ihr“ glaubt man an den „einen wahren Gott“), sie enthält zugleich für Christus neben dem Prädikat „Herr“ noch ausdrücklich das Prädikat „Heiland“, — dass man es begreift, wenn Dionys im Blicke auf sie sich über Novatian ausdrückt, wie es geschieht. Wusste D zudem, dass die besonderen Tauffragen seiner Kirche aus Rom stammten, so konnte er vollends dem römischen Dionys kurzweg so schreiben, dass dieser seine Massstäbe wie die eigenen ansehen musste.⁹⁾

Neben die Notizen, die uns Dionys gewährt, kann man die Darstellung des kirchlichen Glaubens stellen, welche Alexander von Alexandria giebt. Hahn² § 65 gewährt einen Auszug, der zur Beurteilung nicht in jeder Beziehung ausreicht. Bemerkt ist die Stelle seit Walch; dieser Theolog gab freilich vollends (S. 49) ein Referat, auf das man sich nicht ohne weiteres verlassen kann. Ich verzichte dennoch darauf die ganze weitläufige Partie, die man erwägen muss, hier mitzuteilen, da eine Charakteristik ausreicht. Es handelt sich um den Brief

9) Was die Formel der *πίστις* in der A.K.O. inhaltlich anbetrifft, so kann man die Worte „die wesensgleiche Dreieinigkeit“ ohne jede Beschwer für eine (vielleicht ganz späte) Interpolation ansehen. Sonst enthält sie nur eine Formulierung des Trinitätsglaubens, wobei das Prädikat „*παντοκράτωρ*“ für den Vater, „*μονογενής*“ für den Sohn an R erinnert. Im weiteren sieht man sich an Eph. 4, 5 u. 6 erinnert. Die Betonung der „Kirche“ ist sachlich gewiss nicht wider R, aber die Form des Ausdrucks deutet darauf, dass nicht etwa R den Anlass geboten, dieses Moment der „*πίστις*“ einzufügen. — Euseb. VII, 6 findet sich eine Charakteristik der Häresie des Sabellius, aus der man auch heraushören kann, wie die *ὀρθόδοξος πίστις* nach Dionys lautet. Man kann jedoch nicht mehr feststellen, als dass dieselbe dem *θεὸς παντοκράτωρ* gilt, welcher der „Vater unseres Herr Jesu Christi“ ist, Christo, dem „*μονογενὴς παῖς*“ dieses Gottes, dem „menschgewordenen Logos“, endlich dem „heiligen Geiste“. Spezielles ist aus dieser Stelle nach keiner Richtung abzuleiten.

des Alexandriners an Alexander von Konstantinopel, den Theodoret H E I, 3 (opp. ed. Noesselt III, 728 ff.) mitteilt. Wenn Hahn sein Citat anhebt mit: Πιστεύομεν, ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ, εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα etc., so erweckt das unmittelbar, als richtig ist, den Eindruck, als ob Alexander eine fixe Formel wiedergebe. Vielmehr hat Al. bis dahin eine Auseinandersetzung der Lehre des Arius gegeben, indem er dieselbe zugleich nach den h. Schriften als ἀσεβής dargethan hat. Zuletzt hat er erwähnt, dass die Arianer von denjenigen, die nicht, wie sie, lehren wollten, dass der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων geschaffen sei, behaupteten, sie lehrten δύο ἀγέννητα. Das sei für die Ungebildeten eine verführerische Argumentation. Aber in Wirklichkeit hielten die Gegner des Arius eine Mittelstrasse, indem sie von einer „φύσις μονογενής“ sprächen, die dem Sohne und dem Vater eigne. Περὶ ὧν ἡμεῖς οὕτως πιστεύομεν, ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ. Al. blickt in erster Linie hier rückwärts und behauptet für seine „freien“ dogmatischen Ausführungen, dass sie übereinstimmten mit dem, was die apostolische Kirche als „Dogma“ betrachte. Nun folgt eine ausführliche, aber doch übersichtliche Formulierung des Verhältnisses, in welchem Vater, Sohn und Geist stünden (S. 742 ff.) Dieselbe schliesst sich abrupt an den mitgetheilten Satz an. Das erst bringt auf den Gedanken, dass Al. hier eine Formel recitare oder andeute. Verstärkt wird diese Vermutung, wenn man erwägt, dass Al.'s ganze Erörterung bis dahin bloss „christologisch“ war. Wenn er jetzt plötzlich von der Trias redet und von den technischen Prädikaten, die den einzelnen Repräsentanten derselben gelten, so kann man wirklich kaum umhin zu glauben, dass er hier eine sanktionierte, autoritative Lehrdarstellung des christlichen Glaubens, wenn nicht wörtlich reproduziere, so doch verwende. An und für sich ist keine Entscheidung möglich, wieweit die „Formel“ reiche. Das lässt Hahn wieder nicht erkennen. Dass nicht jede Redewendung der Formel entstamme, oder vielmehr dass der „contextus“ derselben nicht genau innegehalten werde, kann man eigentlich nur in dem Teile, der dem Sohne gilt, sehen.¹⁰⁾ Der Passus, der die Lehre vom Vater und vom Geiste betrifft, könnte füglich wörtlich aus einer Formel entlehnt sein. Allein zu der Lehre vom Geist wendet sich doch Al. mit den Worten: πρὸς δὲ εὐσεβεῖ ταύτῃ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ δόξῃ, καθὼς ἡμεῖς αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν, ἐν πνεῦμα ἅγιον... Hier macht er es also selbst zweifelhaft, ob er nicht doch wieder vorwiegend frei selbst formuliere, was der Kirche δοκεῖ. Nur im allgemeinen kann man daher für sicher hinnehmen, dass er eine irgendwie ausgeführte trinitarische Bekenntnis- oder Lehrformel kenne. Zu derselben muss jedoch nun weiter noch gehört haben ein Satz, der die Kirche selbst betraf. Wenn irgendein Schluss, dass Al. eine „Formel“ umschreibe, gilt, so gilt auch der, dass die Kirche darin mit erwähnt wurde. Denn so abrupt, wie die ganze Darstellung der Lehre von der Trinität eingesetzt hatte, so abrupt schliesst

10) Hier ist es allerdings gänzlich unzweifelhaft. Nicht nur die Weitläufigkeit der ganzen Darstellung beweist das, sondern auch die Berufung des Autors auf solches, was bereits „ἀνωτέρω“ gesagt sei.

sich an die Bestimmungen über den h. Geist ein Satz an: „Μίαν καὶ μόνην καθολικὴν τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν...“ Der Satz läuft offenbar wieder in „freie“ Formeln aus. Aber sein einfaches Dasein an seiner Stelle ist das Auffallende. Al. fährt fort: μετὰ τοῦτο τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἶδαμεν, ἥς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς etc. Der Satz knüpft nicht etwa gedankenmässig bei der Lehre von der Kirche an. So scheint das „nach diesem“ also wieder der Formel als solcher zu entsprechen. Indem Al. nun hier „unseres Herrn Jesu Christi“ abermals gedenkt, giebt er demselben noch eine Reihe Prädikate, nämlich nun erst die soteriologischen: „σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκῇσι ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθῆτησιν ἁμαρτίας ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν, ἀλλ’ οὐ διὰ ταῦτα τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἡττων γεγενημένος, ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς, καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης“. Auch das sieht doch danach aus, als ob es wieder einer Formel entstamme. — Wenn man sich die Frage vorlegt, wie wohl die Formel, auf die Al. anspiele, angelegt sein möchte, so wird man auf die vorhandenen Indizien hin nur mutmassen dürfen, dass dieselbe 1) ein Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist enthielt, so zwar, dass eine Gleichstellung dieser Dreieit in der Beziehung, wie der Glaube der Christen einem einzigen ewigen Gotte gilt, ausgesprochen war, dass darin 2) im Anschlusse an den Glauben an den dreieinigen Gott eine Bezugnahme auf die Kirche als konkrete geschichtliche Grösse sich fand, worauf 3) die Auferstehungshoffnung bezeugt wurde. Entweder im Anschlusse an die Erwähnung der Hoffnung der ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν muss dann noch des Herrn Christi als des Bürgen für diese Hoffnung gedacht gewesen sein. Oder aber, man darf denken, dass Al. durch irgendwelchen Umstand Veranlassung hatte, hier noch überzuleiten auf eine kurze Formulierung des Glaubens an die Incarnation und das Heilswerk des Sohnes. Ich meine: angesichts der Ä. K-O hat man ganz direkten Grund zu glauben, dass Al. des hier vorgesehenen kurzen positiven Bekenntnisses des Täuflings, zugleich aber auch der daran noch sich anschliessenden Tauffragen gedenke. Jede andere Mutmassung steht in der Luft.¹¹⁾

11) Die Zeit des Alexander ist im allgemeinen die, in welche Achelis die Ä.K-O weisen will. Das eigentliche Bekenntnis in dieser läuft aus in eine Wendung, welche Taufe, Kirche und „ewiges Leben“ in eine enge Verbindung bringt. Al. erwähnt die Taufe nicht. Aber seinen Ausdruck „τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἶδαμεν“ (nicht etwa *σαρκὸς ἀναστ.*) könnte man geneigt sein gerade für eine Umschreibung des Bekenntnisses zur ζωὴ αἰώνιος in der Ä.K-O zu halten. Al. hat: „καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης“, dazu ist zu vergleichen Hebr. 1, 3: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (8, 1 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς). An diese Stelle erinnert aber auch die christologische Tauffrage der Ä.K-O. Darf man für die letztere ein ἐκάθισε vermuten, so ist ein καθίσταται wahrscheinlich nicht ausgeschlossen. Vor allem weiss man aber nicht, was die CH gehabt haben; am ehesten doch ein „καθήμενον“. Al. wird diese Canones ohne Frage gekannt haben. Hier begegnet auch ein „ἀποθανόντα“, welches Al. in seiner Formel oder seinen Formeln mutmassen lässt, ohne dass die Ä.K-O es böte! —

2. Wir sind nun freilich noch nicht am Ende mit denjenigen Quellen, denen wir zunächst mit Recht zutrauen, dass sie uns eine Spur von dem in Alexandria üblichen Taufbekenntnis gewähren möchten. Näm-

Nur nebenher erwähne ich das „koptische“ und das „äthiopische Taufbekenntnis“, welches Hahn² § 71 u. 72 nach Caspari II, 12—13 mittheilt. Wie Caspari versichert, kennen die Kopten kein anderes Taufbekenntnis als diese kurze Formel. Aus J. Ludolfi *Historia Aethiopica* 1681 und dem dazu gehörigen *Commentarius* 1691 ist nichts über dieses spezielle Bekenntnis zu entnehmen. (Man konfundire nicht ohne weiteres das Tauf- und das Messbekenntnis; als letzteres galt bei den Kopten und Abessiniern kein anderes als das in der Reichskirche von Byzanz, also C, s. meine „Vergl. Confessionskunde“. Übrigens bietet Ludolfus a. a. O. mehrere sonstige Bekenntnisformeln, die das Interesse fesseln können. So die *Confessio fidei Claudii regis*, *Comment.* S. 237f. Allein dieselbe stammt aus dem 16. Jahrh. und braucht darum jedenfalls hier nicht verfolgt zu werden. Oder die *Catechetica puerorum institutio*, in der *Historia*, L. III, cap. 5; Nr. 88 — diese ruht ohne Frage auf C!). Nur das Eine erwähnt L, dass zu den Taufzeremonien auch gehöre, dass die Täuflinge „*praeunte presbytero*“ das „Symbol des christlichen Glaubens“ hersagten. Er wird dabei denken an den *ordo baptismi*, den auch Caspari benutzt, nämlich den von Petrus Tesfa Sion 1548 in lateinischer Übersetzung herausgegebenen, der sich u. a. in der *Bibliotheca maxima patrum XXVII* findet. E. Trumpp gab 1878 (*Abhandlgn. d. Münchener Akad., philos.-philol. Klasse Bd. XIV*) das „Taufbuch der äthiop. Kirche“ nach einer neuen Handschrift mit Übersetzung heraus; auch hier ist an derselben Stelle, wie in der Ausgabe von Tesfa Sion, die Hersagung des Bekenntnisses („Gebet des Glaubens“; da dicht daneben das „Vaterunser“ als ein ferner zu recitierendes Stück erwähnt wird, ist nicht zu zweifeln, dass jener Ausdruck das Glaubensbekenntnis bezeichnet) vorgeschrieben; nur dass hiernach bloss der Priester es hersagt. Nach der Ausgabe von Tesfa Sion folgt noch eine Frage des Priesters an die Täuflinge, ob sie auch wirklich so glaubten. Bei Trumpp fehlt der Wortlaut des Bekenntnisses; derselbe ist nach seiner Meinung in der Handschrift „wahrscheinlich durch Nachlässigkeit ausgefallen“. Übersetzt man den von Tesfa Sion angegebenen Wortlaut in das Griechische als das hypothetische Original, so lautet das Bekenntnis, wie folgt: „πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν κύριον πατέρα παντοκράτορα, καὶ τὸν μονογενῆ υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ζωοποιούν, καὶ ἀνάστασιν σαρκὸς, καὶ εἰς μόνην ἁγίαν καθολικὴν („*quae super omnes est*“; wie ich vermute, fehlt es dem Äthiopischen an einem Wort für „katholisch“!) ἐκκλησίαν ἀποστολικήν, καὶ πιστεύομεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.“ Ἀμή“). Ob das ein verkürztes C ist oder eine uralte Formel — diejenige der Ä.K-O und Alexanders von Alex. —, ist schwer zu entscheiden. In der Ausgabe von Tesfa kommt noch eine zweite Stelle vor (*Bibl. max. a. a. O.*, 640), wo der Priester allein, wie der Herausgeber sagt, das „*symbolum apostolorum*“ zu recitieren hat. Diese Partie des „ordo“ ist m. E. eine Zuthat in später Zeit. Gemeint ist, wie man kaum zweifeln kann, C. Nach Trumpp ist der von ihm selbst (in relativ ältester Gestalt) und von Tesfa (mit jüngeren Zusätzen) herausgegebene *ordo* aus dem 12. Jahrh. Er könnte füglich im wesentlichen sehr alt sein. Ich bin geneigt, das äthiopische (ebenso wie das ihm sehr nahestehende koptische) „Taufbekenntnis“ wirklich für das durch die Ä.K-O bezeugte kurze Bekenntnis zu halten (vielleicht unter einigen Abänderungen unter dem Einflusse von C). Es bestimmt mich dabei besonders der Umstand, dass die Abessinier (und Kopten) die *traditio symboli* nicht kennen, und nach allen Indizien dem Täufling sein „Bekenntnis“ erst im Moment der Taufe in den Mund legen, indem der Priester es vorsagt. Das deutet eben auf eine ganz kurze Formel. Wenn die

lich sowohl von Arius, als von Athanasius existieren symbolartige Aufsätze, denen wir das Vorurteil entgegenbringen dürfen, dass sie von jenem ausgehen, es zum mindesten mitbenutzen.

a) Von Arius kommen zwei solcher Dokumente in Betracht. Das eine teilt Socrates mit: Hist. Eccl. I, 26 (vergl. Sozomenus II, 27); unvollständig bei Hahn² § 118. Es ist offenbar, dass Arius hier N zum Grunde legt, so zwar, dass er in möglichster Anlehnung an diese Formel seinen eigenen Glauben formuliert. Arius ändert fast nur den dogmatischen Passus, welchen das Konzil von Nicaea in der Formel des Eusebius an die Stelle der dort dargebotenen Ausdrücke gesetzt hatte, indem er, wie es scheint, sich wieder möglichst an die Worte der Eusebischen Formel anschliesst. Die Stücke bei ihm, welche das geschichtliche Leben Jesu betreffen, repräsentieren ohne jeden Zweifel einfach N. Arius hat nur etwas gekürzt. Er sagt nicht: τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους etc. κατελθόντα, sondern nur: τὸν κατελθόντα, nicht: σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, sondern begnügt sich mit ersterem. (So hat er auch im ersten Artikel das πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν übergangen. Offenbar waren diese Stücke in seinen Augen ohne Interesse, d. h. selbstverständlich.) Es ist ganz besonders beweisend, dass er auch das Sitzen zur Rechten übergeht! Bis zum pneumatologischen Teile der Formel kommt gar kein Gedanke daran auf, dass Arius etwa sein persönliches Taufbekenntnis befolgen möchte. Von hier ab steht es etwas anders. Nämlich Arius lässt nicht nur die Anathematismen von N beiseite (was sich von selbst versteht), sondern er ergänzt N in einer Richtung, die aus der Situation, in der er sich befindet, anscheinend nicht in jeder Beziehung eine ausreichende Erklärung gewinnt. Er fügt nach dem Bekenntnis zum heil. Geiste (Hahn² sagt, Socrates biete die Lesart „καὶ εἰς ἄγιον πνεῦμα“, also ohne Artikel; allein diese Lesart bietet nur Sozomenus, der keine Autorität hat!) zunächst noch die Worte an: „καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς μίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ τὴν ἀπὸ περάτων ἕως περάτων“. Hahn hört hier auf und zwar ohne anzudeuten, dass die Formel weitergeht. In Wirklichkeit beruft sich Arius alsbald noch auf den Taufbefehl des Herrn. Diesem entspreche seine πίστις und nach diesem richte sich überhaupt der Glaube

Ä. K.-O, gewiss mit Rücksicht auf die CH, auf das Bekenntnis noch Fragen folgen lässt, so fällt auf, dass diese Fragen nicht mehr den Vater, sondern nur den Sohn und Geist betreffen. Sohn und Geist waren doch auch schon in dem Bekenntnis genannt. Ich denke mir, dass das Bekenntnis zur Dreieinigkeit als ausreichendes Bekenntnis zu dem einen Gott Vater betrachtet wurde. So kam es nur noch etwa darauf an, den geschichtlichen Christus neben dem ewigen Sohne Gottes zu bekennen. Das Bekenntnis zur Trinität wurde von dem schon im Wasser stehenden Täufling mit dem Priester gesprochen; nach demselben wird die erste Tauchung auf den Namen des Vaters geschehen sein. Dann folgte die Frage hinsichtlich des geschichtlichen Christus und die Taufe auf seinen Namen. Es musste dann wohl noch eine dritte Frage, nach dem h. Geiste, geschehen, um die dritte Tauchung einzuleiten. Von diesen besonderen Tauffragen habe ich bei Tesfa und Trumpp nichts gefunden.

der Kirche. Es wird hier von neuem wahrscheinlich, dass Arius die Formel des Eusebius mit verwendet. Hiernach liesse sich in den vorangehenden, von Hahn noch mitgeteilten Worten aber auch die Hervorhebung des Glaubens an die „eine, katholische Kirche“ so erklären, dass man an kein spezielles Taufbekenntnis zu denken brauchte! Vielleicht könnte man nun ferner denken, dass die kräftige Betonung der Zukunftshoffnung nur veranlasst sei durch das Bewusstsein, dass das praktische Interesse der Gegner (d. h. der Anhänger von N) sich speziell darauf stütze. Indes durch diese Erwägungen ist nicht ausgeschlossen, dass Arius doch auch die solenne Bekenntnisformel, die in seiner Heimat bei der Taufe gebraucht wurde, verwendet. Wie nun steht das Verhältnis zwischen seinem Bekenntnis und der Formel, die uns die A. K-O kennen lehrte? Es ist auch hier wichtig, die Fortsetzung seiner Erklärung, die Hahn beiseite stellt, zu beachten. Nämlich indem Arius hier seinen Glauben resümiert, so sieht man, dass er jedenfalls an der Trias festhalten will, darin aber auch das Ganze des kirchlichen Glaubens sieht! Die Fortsetzung seines Aufsatzes nach den oben mitgeteilten Worten lautet nämlich: Ταύτην δὲ τὴν πίστιν παρειλήφαμεν ἐκ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων, λέγοντος τοῦ κυρίου τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· εἰ μὴ ταῦτα οὕτως πιστεύομεν καὶ ἀποδεχόμεθα ἀληθῶς, πατέρα, υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον, ὡς πᾶσα ἡ καθολικὴ ἐκκλησία καὶ αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, αἷς κατὰ πάντα πιστεύομεν, „χρητὴς ἡμῶν ἐστὶν ὁ θεὸς etc. Das entspricht dem Bekenntnis in der A. K-O. Man sieht nun aber auch noch nachträglich eine Verwandtschaft zwischen diesem Bekenntnis und dem Maasse, wie Arius N reproduziert. Vergleicht man, was er schreibt, mit N einerseits, mit der Formel des Euseb anderseits, so bemerkt man, dass er den christologischen Passus nicht einleitet, wie jene beiden Quellen ihm empfohlen, mit „καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰ. Χρ“, sondern mit blossen „καὶ εἰς κύριον etc.“ Hier ist er also selbständig. Den pneumatologischen Passus hat er aus N. Euseb empfahl auch hier „καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον“. Indem Arius die Betonung der Einheit nur im ersten Artikel stehen lässt („πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα“), so entspricht das dem Bekenntnis der A. K-O, wenn man bemerkt, dass dieses zweifellos auch trotz seines trinitarischen Charakters strikt monotheistisch sein will. Was der Täufling nach der A. K-O in den Mund gelegt bekam als Inbegriff des christlichen Glaubens, gewährt dem Alexander und dem Arius zugleich einen Anhalt! Arius kann sich wirklich in seiner Weise auch berufen auf sein Taufbekenntnis. Im besonderen hat er nicht Unrecht, wenn er etwa im Gedanken an das Taufbekenntnis der A. K-O zum Schlusse seines Aufsatzes den Kaiser bittet, sich mit seiner Erklärung begnügen und auf weitere Umstände der Explikation, auf „überflüssige“, d. h. von der „Kirche“ nicht verlangte ζητήματα verzichten zu wollen. Sein Taufbekenntnis, falls es das der A. K-O war, legitimierte ihn zu solcher Bitte.

Merkwürdig ist, dass Arius sich in der Voranstellung des Artikels von der Zukunftshoffnung (σαρκὸς ἀνάστασιν etc.) vor denjenigen von der

Kirche mit den in Anm. 11 berührten Bekenntnissen der Kopten und Athiopier berührt. Mit dem der Kopten speziell trifft es sich, dass auch er der Sündenvergebung nicht gedenkt. Nicht minder seine Ausdrucksweise bei dem Artikel von der Kirche.¹²⁾ Die Häufung des Ausdrucks mit Bezug auf die Zukunftshoffnung ist ohne nachweisbare Parallele bei ägyptischen Formeln. Sie trifft sich mit dem Symbol in Constitt. Apost. VII, 41 (Lucians Formel?), nur dass in letzterem nach dem Bekenntnis zur Fleischesauferstehung zuerst noch das Bekenntnis zur ἄφεσις ἁμαρτιῶν kommt und dass es dann in umgekehrter Reihenfolge als bei Arius heisst: „καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος“.

Arius wollte den Eindruck erwecken, als ob er mit N wesentlich übereinstimme, und er hat, wie Socrates berichtet, bei Konstantin seinen Zweck erreicht. Man kann aus seiner Formel nichts entnehmen, was uns zwänge, andere Gedanken über das Taufbekenntnis in Alexandria ins Auge zu fassen, als diejenigen, welche die zuerst besprochenen Dokumente erwecken. Seine Formel hat in der allgemeinen Struktur grosse Ähnlichkeit mit R. Das beruht aber zunächst darauf, dass sie N zum Grunde legt. Wenn der Schluss kompletter ist als N und sich zunächst anlässt, wie wenn eine Formel nach dem „vollen“ Typus von R beabsichtigt wäre, so ist das vermutlich Schein. Teils freie Erwägungen, teils wohl Reminiscenzen an eine Formel (wesentlich) wie das „Bekenntnis“ in der A. K-O, werden hier massgebend sein. Übrigens kannte Arius gewiss die Formeln nach dem Typus von R. Als er sein Bekenntnis für den Kaiser aufsetzte, hatte er in Palästina, in Nicomedia, in Illyrien gelebt. Das von mir für Lucian in Anspruch genommene Symbol scheint ihm ja auch mit im Sinne zu liegen. Er verrät uns nach alle dem nichts Neues für diejenige Forschung, der wir hier nachgehen.

Das zweite Bekenntnis des Arius, von dem ich sprach (Hahn² § 117), ist rein theologisch; es gilt nur der Trias in dogmatischer Ausführung. Von der Incarnation ist keine Rede. Diese Formel ist älter, als die oben erörterte, aber sie bietet für die Symbolforschung nicht den geringsten Anhalt.¹³⁾

b) Was den Athanasius betrifft, so giebt es von ihm einen Aufsatz, den wir speziell zu erwägen haben. Derselbe trägt den Namen einer ἐκθεσις πίστεως. S. opp. ed. Montfaucon I, 1, 99 ff; Migne I 197 ff. (in der Gesamtserie tom. XXV). Hahn² hat § 119 den Teil, der

12) Ins Griechische als die wahrscheinliche Originalsprache übersetzt, hat das koptische Bekenntnis den Wortlaut: „Ἰησοῦς εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, καὶ (τόν) μονογενῆ υἱόν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ζωοποιούν, σαρκὸς ἀνάστασιν, καὶ εἰς μίαν μόνην καθολικὴν ἀποστολικὴν ἁγίαν αὐτοῦ ἐκκλησίαν“. Die gesperrten Worte zeigen die oben geltend gemachte Verwandtschaft mit dem Bekenntnis des Arius. — Wenn letzteres die Sündenvergebung unberührt lässt, so beachte man, dass auch weder das Bekenntnis, noch die Fragen der A. K-O ihrer gedenken (die Fragen erinnern immerhin indirekt zuletzt daran); auch Alexander von Alex gedenkt ihrer nicht!

13) Einzelne Redewendungen begegnen sich mit solchen im Briefe des Alexander.

ihn an die „gewöhnliche Form“ der Symbole erinnert, abgedruckt; zur wirklichen Beurteilung des Aufsatzes reicht dieser Teil nicht.

Indem ich voraussetze, dass der Aufsatz wirklich von Athanasius herrührt,¹⁴⁾ ist es zunächst wichtig, dass derselbe auf N ruht. Beweisend hierfür ist die allgemeine Struktur und verschiedenes Detail. Der erste Teil ist thetisch, der zweite polemisch. Jener erste legt N zum Grunde. Er handelt von der Trias. Ein kurzer Satz bezeichnet den Glauben hinsichtlich des Vaters, ein ebenso kurzer den hinsichtlich des Geistes. Beides entspricht N, dem überdies im ersten Satze alle Prädikate entlehnt sind, wenngleich Ath. sich nicht ganz mit diesen Prädikaten begnügt. („Πιστεύομεν εἰς ἓνα ἀγέννητον θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ποιητὴν ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι“. Nur verschoben ist in den übereinstimmenden Prädikaten das „ποιητὴν“!) Auch dem h. Geiste hat Ath. ein spezielleres Prädikat gegeben. Von der Kirche etc., d. h. von dem was in der „gewöhnlichen Form“ auf das Bekenntnis zum h. Geiste folgt, ist, wie in N, keine Rede. In dem breiten christologischen Mittelstück sind unzweifelhaft Anstände gegen den Gedanken, dass Ath. N im Sinne habe, vorhanden. Es sind hier in der Schilderung des göttlichen Wesens Christi mehrere Gruppen zu unterscheiden. 1) Eine Ausföhrung der Prädikate „μονογενὴς λόγος (σοφία, υἱός)“, 2) eine Rechtfertigung des Prädikats „θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ“, 3) eine Umschreibung des Prädikats „παντοκράτωρ ἐκ παντοκράτορος“, 4) eine Zusammenfassung des ganzen Glaubens von der Gottheit Christi unter den Prädikaten „ὅλος ἐξ ὅλου, ὅμοιος τῷ πατρὶ ὢν“, wobei noch weitere Bibelstellen citiert werden. Es unterliegt keinem Zweifel, dass was Ath. sagt in sachlicher Übereinstimmung mit N ist. Aber dem Wortlaut nach stammt nur das zweite Thema aus N. Spezifische Stichworte aus N werden vermisst; wenn die Grundbezeichnung Christi die als Logos ist, so ist das sogar wider die zu vermutende bewusste Tendenz der Redaktoren von N. Angesichts alles dessen darf man gewiss nicht behaupten, dass Ath. einen Wortkommentar zu N habe aufstellen wollen. Vielmehr bewegt er sich in einer fast souveränen Freiheit den Bestimmungen von N gegenüber, wie sie doch gerade ihm zustand und auch nachweislich eigen war, ehe er es zweckmässig fand, keine andere formelhafte Erklärung über den Glauben mehr zu geben, als eben N. Den Standpunkt, dass N unübertrefflich sei und, soweit eine Formel in Betracht komme, ein und alles sein solle, hat er ja in Alexandria 362 durchgesetzt. Das geschah nicht im Widerspruche mit früheren Ideen über N, wenn er auch vorher sich nicht so positiv ausgesprochen hatte, wie auf dem Konzile des genannten Jahres. Allein die ἐκθεσις stellt auch keine „Formel“ dar, sie ist ein Aufsatz. Die

14) Facundus von Hermiane citiert ihn unter dem Namen des Athanasius als „expositio symboli“; Migne, Patr. lat. LXVII, 800. Vielleicht hat auch Rufin ihn schon als Werk des Athanasius benutzt. (Letzteres ist nicht sicher, da es möglich ist, dass er vielmehr den weiter unten zu besprechenden „sermo major“ des Ath. im Sinne hat.) S. die Vorbemerkungen von Montfaucon, die Migne wieder abdruckt.

Weise, wie sie N zum Grunde legt, ist keine absichtliche, sondern gewissermassen eine unwillkürliche. Ath. hat die Absicht, in knapper Weise den christlichen Gottesglauben in seiner monotheistisch-trinitarischen Art darzulegen; vielleicht ist keine Schrift so geeignet, einem den Standpunkt des Ath. klar zu machen, als diese ganz kurze, wohl auf weite Verbreitung in populären, denkenden Kreisen bestimmte Auseinandersetzung. Er mag es geradezu vermeiden wollen, N zu paraphrasieren (um nichts zu liefern, was man mit N in Konkurrenz stellen könnte). Aber das Schema ist ihm eben doch durch diese Formel geliefert, wie wenn er kein anderes „Schema“ (kein „Symbol“ nach der Art von R) künnte. In der zweiten Hälfte des christologischen Passus handelt er von der Incarnation. Er hätte das vermeiden können, denn wie der polemische Teil des Aufsatzes zeigt, ist ihm nur das innere Wesensverhältnis der Trias wichtig. (Auch die Stelle, wo er in vergleichender Erwägung eines Jeremiasworts nach den LXX und nach Aquila der Jungfrauengeburt gedenkt, beweist das. Er will zeigen, dass der Begriff *κτίσμα* überhaupt nur in Bezug auf Christus als Heiland anzuwenden ist; doch ist es für ihn kein selbständiges Thema, dass resp. warum und wie Christus die *σωτηρία* brachte und Eigenschaften eines *κτίσμα* annahm.) Wenn er also in dem thetischen Teile allerdings auch der Incarnation gedenkt, so ist das dem Anscheine nach veranlasst durch das „Schema“, welches ihm N, dass ich so sage, in den Sinn gelegt hatte. Er übergeht hier das Begräbnis Christi und, was besonders zu bemerken ist, bei der Schilderung der Erhöhung das Sitzen zur Rechten. Das ist wieder N!¹⁵⁾

Allerdings ist Ath. nun nicht bloss durch N beeinflusst. Man hat es wahrscheinlich zu nennen, dass er daneben durch Reminiscenzen aus dem oben besprochenen Briefe des Alexander von Alex. bestimmt wird. Sieht man den Eingang an, so entspricht nämlich dasjenige, was nicht mit N parallel geht, den Redewendungen des Alexander. (Letzterer schreibt: πιστεύομεν εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα, οὐδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἷτιον ἔχοντα . . .) Im Weiteren beachte man eine Ausdrucksweise, wie: ὅς ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, κατελθὼν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς, ἐκ τῆς ἀχράντου παρθένου Μαρίας (Alex.: ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας) τὸν ἡμέτερον ἀνείληφεν ἄνθρωπον, Χριστὸν Ἰησοῦν . . . ἐν ᾧ ἄνθρωπῳ σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν . . . ἀνέστη ἐκ νεκρῶν¹⁶⁾)

15) Die dogmatische Haltung des Ath. in der *ἐκθεσις* τῆς πίστεως hat für den etwas Überraschendes, welcher meint, dass bei ihm dass *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* eine grosse Rolle spielen müsste. In Wirklichkeit ist ihm dieses Prädikat gar nicht besonders willkommen gewesen. Er hat es nur aus taktischen Gründen stets verfochten. In thetischer Entwicklung hat er es eher gemieden, als bevorzugt. Es kommt in der *ἐκθεσις* im zweiten, polemischen Teile vor. Die Christologie der *ἐκθεσις* ist sachlich echt athanasianisch. Wenn Christus hier zusammenfassend als „*ἅλος ἐξ ὅλου, ὁμοιος τῷ πατρὶ ὢν*“ bezeichnet wird, so ist letzteres Prädikat recht dem Athanasius gemäss. S. Zahn, Marcell v. Ancyra, S. 12 ff. u. 19 ff.

16) N hat bloss *παθόντα*. Ath. hat auch (anders als Alex. und eben darum an N erinnernd) des Leidens gedacht; vergl. „(Χριστὸν Ἰησοῦν), ὃν ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν παρέδωκεν ἰδίᾳ προαιρέσει, ὡς φησιν ὁ κύριος· οὐδεὶς ἀρεῖ τὴν ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ etc.“

καὶ ἀνελήφθη εἰς οὐρανοὺς . . .¹⁷⁾ Dass Ath. den Brief des Alexander gekannt hat, ist selbstverständlich. Man hat nun aus der Übereinstimmung in den bezeichneten speziellen Ausdrücken nicht zu schliessen, dass er, wie Alexander resp. mit diesem, von einem dritten Dokumente, etwa dem „Symbole“ von Alexandria, abhängig sei (für welches also hier neue „Spuren“ entdeckt würden), da man im weiteren Umfange Zusammenhänge zwischen der ἐκθεσις des Ath. und dem Briefe des Alex. konstatieren kann. Es genügt mir hier, dass in beiden Dokumenten die Art der Geburt des Sohnes aus dem Vater als „unaussprechbar“ und „unverstehbar“ bezeichnet wird. Dabei bedient sich freilich Ath. der Ausdrücke „ἀνεκφράστως καὶ ἀπερινόητως“, Alex. dagegen sagt „ἄρρητως καὶ ἀνεκδιηγήτως“. Allein beide geben dabei alsbald als Motivierung die gleichen Worte des Jesaias an: „τὴν γὰρ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται“.¹⁸⁾ Das ist zweifellos litterarischer Zusammenhang, jedoch freilich gedächtnismässig vermittelter, also halbzufälliger.

Das Resultat ist auch hier, dass wir, soweit aus dem Aufsatze des Ath. überhaupt für die Symbolforschung Schlüsse abzuleiten sind, auf Quellen, die wir nicht bereits künnten, nicht geführt werden.¹⁹⁾

(Nebenbei bemerkt: diese Betonung der Freiwilligkeit der Hingabe Jesu erinnert an die Tauffragen der Ä. K.-O!) Auch N gedenkt der Auferstehung, aber mit der Wendung „ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ“. (So auch die Fragen der CH und der Ä. K.-O.)

17) N: ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς. Die aktivische Bezeichnung auch in CH und Ä. K.-O. (S. für letztere aber Lagarde, oben Anm. 8).

18) S. für Alexander die von Hahn² nicht citierte Partie, Theodoret a. a. O. 743; für Athanasius reicht das Citat bei Hahn.

19) Es giebt noch eine Schrift des Athanasius, die als eine „Auslegung des Glaubens“ bezeichnet wird, nämlich der sog. „περὶ πίστεως λόγος ὁ μεῖζων“. Die Schrift ist als athanasianisch bezeugt von Theodoret (im Eranistes, Dial. III; opp. ed. Noesselt-Schulze IV, 239). Ihr Name setzt eine ähnliche kürzere Schrift des Ath. voraus, als welche die ἐκθεσις τῆς πίστεως wird gelten müssen. In der That sind mannigfache Berührungen zwischen beiden Schriften vorhanden. (Der λόγος ὁ μεῖζων wurde zuerst ediert von Montfaucon in den opuscula Athanasii secundis curis reperta et antehac inedita, die er aufnahm in seine Collectio nova patr. graec. II. Hiernach auch bei Migne, XXVI, 1261 ff.) Es ist schwer zu sagen, welche Schrift die ältere sein möchte. Man könnte glauben, der λόγος ὁ μεῖζων (der Titel wird aus der Theodoretstelle stammen!) sei noch vor dem Konzil von Nicaea entstanden. Dann wäre er der ältere. Doch ist er auch in der mittleren Zeit des Ath. füglich theologisch begreiflich. Dann könnte er der jüngere sein. N klingt hier nicht einmal an, aber auch keinerlei sonstige Formel. So ist diese Schrift für uns belanglos. Zweimal kann man sich an eine der „symbolmässigen“ Redewendungen der ἐκθεσις erinnern sehen; cap. 2: ὁ γὰρ πάντας τοὺς νεκροὺς ζωοποιῶν καὶ τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον Χριστὸν Ἰησοῦν ἐζωοποίησεν, ὃν ἀνεῖληφεν, ferner cap. 31: καίπερ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων . . . ἀνέληφε . . . τὸν ἄνθρωπον. — Ein kurzes bloss trinitarisches Bekenntnis, welches Montfaucon a. a. O. II, 106 noch als athanasianisch mitteilt, lasse ich auf sich beruhen, da ich nicht sehe, wie man entscheiden will, ob es echt sei oder nicht. (Übrigens verweise ich noch auf die Notiz oben S. 149, Anm. 6; dazu Caspari III, 51 Anm.)

Anhang.

Die Formel des Adamantius.

Man wird erwarten, dass an gegenwärtigem Orte noch diejenigen Stellen aus Origenes, aus denen üblicherweise hergeleitet wird, dass auch dieser ein Symbol kennt, und die einen Rückschluss gestatten möchten auf den Wortlaut eben dieses Symbols, besprochen würden. Aus Gründen, die später einleuchten werden, halte ich es für zweckmässiger, diese Untersuchung doch an einen anderen Ort zu verlegen. Was Hahn² § 9 als „Glaubensregel bei Origenes“ aus περὶ ἀρχῶν mitteilt, ist eine wichtige, doch aber so isoliert, wie sie bei ihm auftritt, nicht wirklich zu würdigende Quelle für die Symbolgeschichte. Es fehlt nicht an bedeutsamen weiteren Partien in den Schriften des Origenes, die für den Wortlaut des bei Origenes zu vermutenden Symbols heranzuziehen wären; vor allem muss man eine Vorstellung davon haben, welche sachliche Rolle für Origenes das ihm — ex hypothesi — bekannte „Symbol“ spielt, um die Beziehungen auf dasselbe historisch richtig aufzufassen.

Doch will ich nicht versäumen, schon hier ein Werk zu erledigen, welches dem Origenes zugeschrieben wird, ich meine die von J. R. Wetstein 1674 in ihrem griechischen Grundtexte herausgegebene Schrift Ὀριγένους διάλογος κατὰ τῶν Μαρκωνιστῶν ἢ περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως. Schon de la Rue widersprach mit siegreichen Argumenten der Annahme, dass wirklich Origenes der Verfasser sein könne. Diese Hypothese hat keinen anderen Halt, als dass der Vertreter des kirchlichen Glaubens in der Disputation (eine solche stellt das Werk dar) Adamantius heisst. Die Frage nach dem Alter etc. der Schrift ist in ein neues Stadium eingetreten durch Casparis Entdeckung der von Rufin angefertigten lateinischen Übersetzung derselben; s. „Kirchenhist. Anecdota“, I, 3 ff. (1883).¹⁾ Diese Übersetzung zeigt, dass der griechische Text Interpolationen erlebt hat und durch Umstellungen in Unordnung geraten ist. Schon der Text, den Rufin wiedergibt, hat Zusätze und Umbildungen zu erfahren gehabt, wie aus unserem griechischen Texte zu erweisen, der sich angesichts dessen was Rufin bietet zwar vollends als interpoliert erweist, nach Abzug der aus Rufin erhellenden nichtursprünglichen Stücke aber seinerseits doch als Zeuge einer älteren Textgestalt, als die Rufin vor sich gehabt hat, gelten muss. Die Schrift hat also eine mannigfaltige Geschichte. Nicht dies ist das für uns belangreichste Ergebnis von Casparis Entdeckung, sondern dieses, dass sich jetzt erkennen lässt, dass die Schrift entstanden sein muss in der Verfolgungszeit, also jedenfalls vor nicänisch ist. S. Casparis Einleitung, pag. IV—V. In der Schrift findet sich ein Bekenntnis, welches Adamantius zur kurzen Bezeichnung des katholischen Standpunktes ausspricht. Es lautet, (s. den lateinischen Text bei Caspari S. 5):

Ἐνα θεὸν καὶ κτιστὴν καὶ δημιουργὸν τῶν
πάντων εἶναι πεπλάσμενα,

καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον, ὁμοούσιον,
αἰεὶ ὄντα καὶ ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν ἄνθρωπον

Unum Deum, creatorem et conditorem
omnium esse credo,

et verbum ejus consubstantivum ei
et coaeternum. Quod verbum in novis-

1) Wie Caspari hervorhebt, waren schon drei lateinische Übersetzungen der Schrift herausgegeben, als Wetstein das griechische Original drucken liess. Ich vermag über das Verhältnis der älteren lateinischen Übersetzungen zu dieser neu gefundenen (Codex des XII. Jahrhunderts) keine bestimmte Rechenschaft zu geben. Verstehe ich Casparis Angaben richtig, so sind jene keine altkirchlichen, sondern im 16. Jahrhundert gefertigte. Also wäre das griechische Original freilich vor Wetstein bekannt gewesen. Gennadius cap. XVII berichtet von dieser Übersetzung Rufins nichts.

ἐκ Μαρίας ἀναλαβόντα καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν.

Πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, τῷ ἀελ ὄντι.

simis temporibus, humana natura ex Maria virgine assumpta, homo natus est, crucifixus est et resurrexit a mortuis.

Similiter autem et spiritum credo sanctum, qui est consepiternus patri et filio.

Die Formel ist, das darf man nach dem Zusammenhange vermuten, eine freie Reproduktion des dem Verfasser geläufigen Symbols, nicht etwa eine genaue Mitteilung desselben. Sie hat im allgemeinen den Charakter von N, dennoch ist sie keinesfalls mit N zusammenzubringen.²⁾ Das „*ἐμοῦσιον*“ kann sehr frühe Interpolation sein. Wenn auf den Artikel vom h. Geiste nichts mehr folgt, so kann das begründet sein in dem besonderen Thema, welches verhandelt werden soll. Der erste Dialog, in welchem Adamantius veranlasst wird, seinen Glauben zu präzisieren (die Schrift umfasst im ganzen fünf Kolloquien), ist dem Marcionitismus gewidmet. Man kann es glaubhaft finden, dass das Symbol des Adamantius mit R der allgemeinen Struktur und dem wesentlichen Inhalte nach zusammenzustellen sei. Unsere Formel wäre von hohem Interesse für die Symbolforschung, wenn man wenigstens glauben dürfte, dass die dem Origenes zu Unrecht vindizierte Schrift³⁾ nach Ägypten gehörte; sie gehört nach aller Wahrscheinlichkeit nach Syrien. Caspari ist sogar der Meinung, dass letztere Annahme „sicher“ gelte, „da in den drei letzten Dialogen der Bardesanismus bekämpft wird“. Es stimmt zu dieser Annahme, dass die Formel des Ad. sich trotz ihrer Kürze mehrere Male mit derjenigen in Const. App. VII, 41 (Lucian) begegnet. Vergl. das Prädikat für Gott „*κτιστὴν καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων*“ (so sonst nur noch in der vierten sirmischen Formel; s. über diese oben S. 260f.; sie war verfasst von Marcus von Arethusa!). S. ferner bei „Lucian“ auch die Worte „*τὸν ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν . . . σὰρκα ἀναλαβόντα (καὶ) ἐκ . . . Μαρίας (γεννηθέντα) . . . καὶ σταυρωθέντα . . . καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν . . .*“

B. Spuren des Taufbekenntnisses in Pontus und Cappadocia.

1. Die Formel des Gregorius Thaumaturgus. Seit Walch den Text dieser Formel seiner Bibliotheca symb. (S. 14 ff.) einverleibt hatte, gehört sie zum Material der Symbolforschung; s. Hahn² § 114. Sehe ich recht, so hat nach Walch, der, wie überall, seinen Text auch hier in der sorgfältigsten Weise kritisch behandelt, sich niemand weiter Sorge um die korrekte Gestalt des Textes als solchen gemacht.¹⁾

2) Hahn² giebt in § 122 den griechischen Text nach de la Rue (Opp. Origenis I, 804) unter dem Titel „Glaubensbekenntnis des Adamantius“. Über die lateinischen Übersetzungen schweigt er. Er versetzt den Adamantius in die Zeit des Basilus. Das geht mindestens nach dem Funde von Caspari nicht mehr an. Undenkbar wäre das *ομοούσιον* als Prädikat des Sohnes auch vor dem Konzil von 325 nicht, speziell nicht in Ägypten. Caspari hebt die Einleitung VI, Anm. richtig hervor. Nur sehr unwahrscheinlich wäre es auch in Ägypten zu dieser Zeit in einer offiziellen Formel. Wäre es echt, so müsste es von Adamantius frei zugegeben sein.

3) Auch in der Übersetzung des Rufin ist sie dem Origenes zugeschrieben. Das kann füglich auf den Abschreiber zurückgehen.

1) Nur über die Echtheit des Schlusspassus ist, wie auch vor Walch, noch weiterhin gestritten worden.

Erst Caspari hat sich dieser Mühewaltung wieder unterzogen. Unter peinlichster Benutzung der bereits durch den Druck zugänglich gemachten Fundstellen der Formel hat er auch neue Handschriften beigebracht, zwar für den griechischen Originaltext nur eine, dafür aber mehrere für die beiden aus der alten Kirche stammenden lateinischen Übersetzungen; schliesslich hat er ganz neu eine syrische Übersetzung mitgeteilt. Vergl. „Alte und neue Quellen“, S. 10—17.²⁾ In einem „Anhang“ gab Caspari eine Untersuchung, welche „Über die Echtheit und Integrität der Glaubensformel des Gregorius Thaumaturgus“ handelt (S. 25—64). Dieses Verfahren erklärt sich aus der Veranlassung dieser ganzen Arbeit. Nämlich den Ausgangspunkt bildete für Caspari „Ein Gregor von Nazianz beigelegtes Glaubensbekenntnis in syrischer Sprache“; er erkannte dasselbe (wie schon oben S. 223, Anm. 2 erwähnt wurde) als eine Komposition aus der Formel des Thaumaturgen und eines Teiles der *κατὰ μέρος πίστις*. So benutzte er die Gelegenheit, nicht nur die *κατὰ μέρος πίστις*, sondern auch die erstere Formel allseitig zu behandeln. Caspari zeigt, dass die äusseren Zeugnisse, ebenso wie die inneren Indizien, zum Teil der Echtheit derselben sehr günstig sind, und dass gewisse Schwierigkeiten nicht für entscheidend gelten dürfen. Die Formel wird zuerst mitgeteilt von Gregor von Nyssa in seiner Vita Gregorii Thaumaturgi; es wird dabei behauptet, in Neo-Caesarea werde noch das Autograph des Wunderthäters selbst bewahrt. Eine genaue Vergleichung der einzelnen Aussagen über die trinitarischen Personen — die ganze Formel ist nichts anderes als eine in dogmatischen Ausdrücken sich bewegende Darstellung der Lehre von der *Τριάς* — mit der Theologie des Origenes, des hochgeehrten Meisters des Gregorius Thaum., ergibt zwar zum Teil Differenzen der Auffassung, jedoch keine solchen, die ausgeschlossen erachtet werden müssten, wenn die Formel „echt“ sein soll. Die Untersuchung ist mit äusserster Akribie geführt; ich habe meinerseits keine Zusätze zu machen und Anstände nicht zu erheben. Für die Symbolgeschichte ist die Authentie überdies nicht von besonderer Wichtigkeit.³⁾

2) Über seine Hilfsmittel erstattet Caspari Bericht S. 5—7. Die beiden lateinischen Übersetzungen sind nicht unwichtig; sie gehen zurück, die eine auf Rufin, die andere auf einen wahrscheinlich wenig jüngeren Anonymus. (Walch hatte noch eine *versio vetus tertia* angenommen, S. 16; Caspari zeigt S. 4, Anm. 8, dass es sich hierbei um eine solche des Laurentius Sifanus im 16. Jahrhundert handelt; für die Echtheit des Schlusspassus ist dieser Nachweis bedeutsam.) Leider giebt Casp. den syrischen Text ohne eine Übersetzung. Es wird sich zeigen, dass für diejenige Fragestellung, die mich beschäftigt, die Feststellung des genauen Wortlauts der Formel nicht wichtig ist. So verzichte ich darauf, den Text nach C's Resultaten mitzuteilen. Die Formel ist im einzelnen nur für die Dogmengeschichte von Interesse.

3) Meinerseits also nur einige Bemerkungen nebenbei. F. Overbeck, Th. Littzeitg. 1881, Col. 285, bezeichnet es als die wichtigste Frage hinsichtlich der Authentie der Formel, ob es eine von Gregor von Nyssa unabhängige Tradition darüber gebe. Was Caspari S. 27 ff. u. S. 13, Anm. 28, ausführe, erledige diese Frage nicht. Overbecks Skepsis ist Caspari gegenüber wohl kaum in der Sache

Ja, unter der Voraussetzung, dass der Wunderthäter die Formel nicht selbst aufgesetzt habe, hat dieselbe vielleicht das grössere Interesse. Dieses liegt darin, dass man nach Gregor von Nyssa anzunehmen haben wird, dass die Formel in Neo-Caesarea, der Bischofsstadt des Thaumaturgus, bis auf des Schreibers Zeit, das Taufbekenntnis gewesen ist. Der Nyssener versichert, dass mittelst jener „gottgeschenkten Formel“ (als θεόδοτος διδασκαλία bezeichnet er sie unter Anspielung auf die Tradition, dass der Thaumaturge sie in einer Offenbarung empfangen habe) „μυσταγωγεῖται μέχρι τοῦ νῦν ὁ ἐκείνος λαός“, d. h. die Gemeinde in Neo-Caesarea. Was unter dem „μυσταγωγεῖσθαι“ zu verstehen ist, kann freilich nicht sicher angegeben werden. Nur das unterliegt keinem Zweifel

berechtigt, wiewohl C die Stelle, die aus Gregor von Nazianz in Betracht kommt, etwas zu schnell als ein selbständiges Zeugnis hinstellt. Auch dass die Angaben des Basilus M mindestens nicht urgiert werden können, gebe ich zu. Nämlich so wichtig die Bemerkungen des letzteren über den Thaumaturgen an und für sich auch sind (s. dieselben in der Schrift de Spiritu Sancto cap. XXIX, Nr. 74 und in Epist. 204), gerade für diese Spezialfrage sind sie eigentümlich wenn nicht ungünstig, so doch unsicher. (S. darüber die nächste Anmerkung.) Hinsichtlich des Gregor von Nazianz steht es folgendermassen. Derselbe citirt zweimal, in Oratio XXXI (olim XXXVII) 28 und XL, 42 (Maurinerausg., Paris 1778, I, 574 u. 725) Stücke der Formel, ohne dabei einen Verfasser zu nennen. Er muss jedoch einen Verfassernamen gewusst haben. Das eine Mal (Or. XL) citirt er die bezüglichen Worte als gesprochen von „einem der Weisen“. Das ist rhetorisch und beweist und widerlegt nichts. Das andere Mal bezeichnet er denselben als „τῆς τῶν μικρῶν πρόσθεν σοφῶρων“. Da der Thaumaturge etwa hundert Jahre vor der Rede gestorben sein wird, so ist die Zeitangabe befremdlich, wenn wirklich an jenen als den Urheber der Formel gedacht ist. Was Caspari S. 28 an eventuellen Analogis dieser Ausdrucksweise aufführt, reicht nicht aus, um jeden Anstoss zu beseitigen. Allein es ist klar, dass der Redner einen bestimmten Namen im Sinne hat. Und nun bleibt, recht erwogen, doch nichts anderes übrig, als zu denken, dass es der Name des Thaumaturgen ist. Denn die Sache steht so. Entweder der Redner hat seine Kunde aus der Schrift des Nysseners. Dann ist es eben ausgemacht, dass er den Thaumaturgen meint. Oder er hat seine Kenntnis selbständig. Dann gelten folgende Erwägungen. Nach dem Nyssener haben die Neocaesarener die von ihnen auf den Thaumaturgen zurückgeführte Formel ganz besonders verehrt (s. das oben im Texte sogleich Folgende). Ist das Wahrheit, so hat es nichts Unwahrscheinliches, dass der Nazianzener von Neocaesarenern selbst das Gleiche erfahren hat, wie der Nyssener. Wenn uns die Formel im vierten Jahrhundert bei Männern aus Cappadocien, einer an Pontus angrenzenden Landschaft, zweimal begegnet, das eine Mal ausdrücklich mit dem Namen des Thaumaturgen (bei dem Nyssener), das andere Mal ohne den Namen, aber so, dass der Name eines Autors an ihr gehaftet haben muss (bei dem Nazianzener), so ist nach der Lage der Dinge wahrscheinlich nur, dass auch der Nazianzener, auch wenn er die Formel selbständig kennen gelernt, keinen anderen Namen dafür gewusst hat, als denjenigen, mit welchem die Gemeinde (resp. die Landschaft) sie belegte, in der sie, soviel man weiss, allein in offiziellem Brauche gestanden hat. Damit dass wir vielleicht zwei unabhängige Zeugen dafür haben, dass man in Neo-Caesarea die Formel dem Thaumaturgen zuschrieb, ist ja nun für die Authentie noch nicht viel gewonnen. Warum könnten wir nicht einer Legende begegnen? Caspari hat den richtigen Weg der Prüfung beschritten, indem er die internen Merkmale der Formel ins Auge gefasst hat.

hiernach, dass die Formel in jener Gemeinde in kultischem Brauche stand. Immerhin wahrscheinlich ist, dass sie eben als Taufbekenntnis diene. Also bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts hin wäre dann in einem Teile von Pontus ein bloss trinitarisches „Symbol“ üblich gewesen. Hat der Thaumaturge es selbst eingeführt, so könnte man eher denken, dass es eine ältere, vielleicht „undogmatische“ Formel verdrängt habe, als wenn es nicht wirklich auf jenen zurückzuführen ist. Im letzteren Falle wäre wohl gewiss anzunehmen, dass es keinen Vorgänger gehabt. Aber freilich, wer giebt uns das Recht, überhaupt nur zu mutmassen, dass es vor den Zeiten des Thaumaturgus in den Christengemeinden des inneren Kleinasien ein irgendwie ausgeführtes „Taufbekenntnis“ gegeben hat?⁴⁾ Der Thaumaturge war, um das noch zu erwähnen, selbst

4) Auch Basilius bezeugt ausdrücklich, die Gemeinde zu Neo-Caesarea, resp. die ganze Landschaft, hätte οὐ πρᾶξιν τινα, οὐ λόγον, οὐ τύπον τινὰ μυστικόν, παρ' ὧν ἐκείνος, nämlich Gregorius Thaumaturgus, κατέλιπε, seither eingeführt (De spir. s. XXIX, 74; opp. ed. Garnier, Editio Parisina altera 1839 III, 1, S. 87. Wie eine scheinbar direkt dieser Behauptung widersprechende Wendung des Basilius in Epist. 207, 4, a. a. O. III, 2 S. 451 zu verstehen sei, hat der Herausgeber in einer Note wohl ausreichend beleuchtet). Der Passus über den Wunderthäter (offenbar so geheissen wegen seines besonderen κράτος κατὰ δαιμόνων; s. a. a. O.) klingt freilich als ganzer so, als ob B. den Panegyricus seines Bruders, des Gregor von Nyssa, bloss reproduziere. Indes B. war für seine Kenntnisse über den Mann doch nicht auf diese Quelle angewiesen. Wenigstens beruft er sich einmal auf die Berichte der Macrina (aus denen sein Bruder freilich auch in erster Linie geschöpft haben wird; s. Epist. 204, 6: Macrina war hiernach aus Neo-Caesarea gebürtig und eine besonders glühende Verehrerin des grossen Heiligen der Stadt). Und B. hat ferner nachweislich zu jeder Zeit viel zu mannigfache Beziehungen nach Neo-Caesarea hin gehabt (er wuchs in der Nähe dieser Stadt auf!), als dass man nicht annehmen müsste, er habe auch von dort in sonstiger Weise Kenntnisse gewonnen über das, was man dort von dem Thaumaturgen wisse oder behaupte. Zu den citierten Worten über die Pietät, welche in der ganzen Gegend von Neo-Caesarea gegenüber den Einrichtungen des Thaumaturgen herrsche, fügt B. alsbald hinzu, wegen ihrer „Altertümlichkeit“ sei daher dort vieles an den Bräuchen als unvollkommen zu bezeichnen (ἐλλειπῶς εἶχει δοκεῖ). Ob B. dabei etwa mit an das „Symbol“ denkt, lässt sich nicht entscheiden. — Es hat ohne Zweifel seine Bedenken, zu glauben, dass B. speziell auch die von seinem Bruder dem Thaumaturgen vindizierte Formel als solche anerkannt habe. Nämlich B. bezieht sich in seinen Briefen auf die Gemeinde von Neo-Caesarea nie auf dieselbe, er gedenkt ihrer mit keiner Anspielung auch nur, wiewohl der Inhalt dieser Briefe derart ist, dass man erwarten möchte, er werde sie berühren. Caspari beleuchtet dieses befremdliche Schweigen S. 29 ff. Dass er die Formel an und für sich gekannt habe, ist angesichts dessen, was sein Bruder schreibt, so gut wie selbstverständlich. Doch kann man mehr als einen Gesichtspunkt geltend machen, wodurch sein Schweigen, wenn nicht erklärt, so doch als nichts beweisend dargethan wird. Sollte nicht in dem „οὐ λόγον τινά“ eine Andeutung darauf zu finden sein, dass auch er bestimmt gewusst habe, dass man in Neo-Caesarea ein angeblich vom Thaumaturgen verfasstes kultisches Glaubensbekenntnis besitze und verehere? Für die „Echtheit“ der Formel käme, was äussere Zeugnisse betrifft, offenbar alles darauf an, dass eine nicht auf die Lokaltradition von Neo-Caesarea zurückweisende Notiz nachgewiesen würde.

gebürtig aus Neo-Caesarea. Er wurde durch Origenes, während dessen Aufenthalt in Caesarea Palaestinae (ab 231), für das Christentum gewonnen und wohl in der letzteren Stadt zwischen 231 und 240 getauft. Hat er damals das später für die Kirche dort nachgewiesene Symbol mitbekommen oder nicht? Als er Bischof seiner Heimatstadt wurde, soll er dort „siebzehn Christen“ vorgefunden haben; es gelang ihm „*ἔλὼν τὸν λαὸν τὸν τε ἀστικὸν καὶ τὸν χωρτικόν*“ dem Christentume entgegenzuführen (Basilus, de spir. s. 74). Also die Stadt und die Landschaft hatte vor seiner Wirksamkeit kaum eine kirchliche Organisation. Sie scheint ihren nächsten Zusammenhang mit Galatien gehabt zu haben. Denn Gregor wurde durch Phaedinus von Amisus (in Galatien, s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I², 351) zum Bischof geweiht. S. Möller PRE² V, 404. Hatte Neo-Caesarea schon ein Symbol, so möchte das also das galatische gewesen sein. Darüber hernach das Nötige.

2. Spuren des alten Bekenntnisses in Cappadocia. Wir haben hier in erster Linie einer unter dem Namen des Basilus M überlieferten Formel zu gedenken. Dieselbe wird mit erheblich mehr Recht, als irgend eine der sonst mit dem Namen dieses Mannes in Verbindung gebrachten Glaubensbekenntnisse oder Glaubensauslegungen, für ihn in Anspruch genommen. Sie findet sich in einem Aufsätze *περὶ πίστεως*, der zu den sogen. *Ἀσκητικά* des Basilus gehört (Opp. ed. Garnier, in der oben bezeichneten Ausgabe: II, 1, 311 ff.). Dieser Aufsatz ist aufzufassen als ein Brief. Wie es scheint (s. § 1) hat ein bestimmter Kreis, vermutlich eine Mönchsgenossenschaft, den B gebeten, eine *ἑγγράφος τῆς εὐσεβοῦς πίστεως ὁμολογία* aufzusetzen. B ist ungern an dieses Werk (er bezeichnet es als ein „*ἐπίταγμα*“) herangegangen, da er sich ihm nicht ganz gewachsen dünkt. Allein er hat sich entschlossen, dem geäußerten Wunsche doch zu willfahren, indem er dabei die h. Schrift zum Ausgangspunkt nimmt. Er betont, man könne, nachdem die Häresie aufgekommen, nicht mehr stets in den „*λέξεις*“ der Schrift reden, es müsse gestattet sein, auch „*ἄγραφα*“ in einer Glaubensformel anzubringen, doch will er „sparsam“ mit solchen Ausdrücken sein. In der That ist das Bekenntnis fast ganz aus biblischen Worten gebaut. Dass er eine vorhandene, offizielle, kultische Formel benutzen werde, sagt er nirgends. Doch bemerkt er zum Schlusse seiner Formel, dass er auf den soeben mitgeteilten Glauben auch taufe. Freilich ist seine Ausdrucksweise dabei fast vollends ein Beweis zu nennen, dass er sich nur der Sache nach in Übereinstimmung mit seinem etwaigen „Symbol“ wisse. Wie das letztere gelautet haben möchte, ist von ihm selbst mit keinem Worte angedeutet. Wir werden uns den Inhalt seiner Formel darauf ansehen müssen, ob er doch vielleicht etwas „verraten“ könnte. (S. die Formel in § 5, a. a. O. 317—18; auch Hahn² § 121).⁵⁾

5) Über die Authentie des *λόγος περὶ πίστεως* s. die (doch schwerlich ganz ausreichende) Erörterung von Garnier II praef. § XI, 30 u. 31. Zeitlich ist die Arbeit eventuell wohl nicht in die letzte Periode des B. zu weisen, ohne dass zunächst genaue Mutmassungen thunlich scheinen; B. dürfte noch nicht Bischof sein! (Das ergäbe etwa die Jahre 364—370.) Eine spezielle Untersuchung dieses Be-

Da ergibt sich nun, dass die Formel das Schema von N hat. Das will besagen, sie sei trinitarisch veranlagt, so zwar, dass der christologische Teil zugleich die Momente der geschichtlichen Erscheinung des Sohnes und die Erwartungen von seiner Zukunft behandelt; anderseits, sie habe nichts, was denjenigen Stücken in R, welche auf das Bekenntnis zum Geiste noch folgen, entsprechend heissen müsse. Dass der Verf. N zum Grunde lege, ist damit nicht behauptet. Es ist im Gegenteil sicher, dass er im einzelnen höchstens diesen und jenen Ausdruck daraus hat. Man kann sich überhaupt im einzelnen an allerhand Formeln erinnert finden; keine einzige doch verrät eine spezifische Verwandtschaft. Wenn der Verfasser nicht konstruiert *πιστεύομεν εἰς*, so hängt das damit zusammen, dass er auch *ὁμολογοῦμεν* anbringt; allein schon diese Kombination ist singular. Wenn er schreibt: (*πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν*) *ἓνα μόνον ἀληθινὸν καὶ ἀγαθὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα*, so ist dieses „καὶ“ ganz allein ihm eigen; ebenso, wenn er Jesus Christus als „*κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν*“ bezeichnet. Auch die Ausdrucksweise, in welcher er die Momente des Geschichtslebens Jesu vorbringt, ist ihm eigentümlich: man sieht angesichts seiner fast durchaus biblische Redewendungen benutzenden Darstellung, wie vielerlei Gestaltungsmöglichkeiten für eine solche Partie die Bibel bot, und wie begründet es ist, dass man da, wo in den Bekenntnissen sich übereinstimmend formelhafte Ausdrücke finden, die „unbiblisch“ sind, direkt oder indirekt Zusammen-

kenntnisses unter den Gesichtspunkten der Symbolforschung giebt es nicht. Walch nahm es (S. 170) in seine Bibliotheca auf; es ist jedoch gewöhnlich später nicht beachtet worden. Ich sehe keinen entscheidenden Grund, es dem B. abzusprechen. Da der Verfasser soweit nur irgend möglich sich an biblische Ausdrücke hält, ist er freilich schwer auf seine Persönlichkeit zu prüfen. Das Bekenntnis ist schlicht. Gerade das entspricht der Warnung des B. (oder doch jedenfalls des Verfassers der *Ἀσκητικά*) vor allem „Grübeln“ und „Zanken“ über das Wesen der Trias. Nur unter der Wendung: *οὕτως φρονοῦμεν καὶ οὕτως βαπτίζομεν εἰς Τριάδα ομοούσιον*, ist der Glaube zusammengefasst. S. dazu speziell in den *Ἀσκητικά* den λόγος πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τὸν μοναχόν, § 1, a. a. O. 296. Bedenklich scheint, dass von der Unterscheidung der *οὐσία* und den *ὑποστάσεις*, die dem B. nachdem er sich mit dem „*ὁμοούσιος*“ versöhnt hatte, in eigentümlicher Weise am Herzen lag, hier wie dort keine Rede ist. Schliesslich kommt das meiste darauf an, wie man über die Authentie der *Ἠλικά* denkt, auf welche der Verfasser der *Ἀσκητικά* im letzten Paragraphen des λόγος περὶ πίστεως als sein Werk hinweist. Alles in allem empfiehlt es sich, das Bekenntnis als dem B. gehörig zu behandeln. — (Caspari hält den λόγος περὶ πίστεως offenbar für ein Werk des B. Er berührt das Bekenntnis nur gelegentlich, dann aber als ein solches, welches ganz ohne Zweifel dem B. gehöre; er beurteilt nach ihm die Echtheit anderer dem B. zugeschriebener Stücke; s. II, 27 u. III, 71—72. Am letzteren Orte bemerkt er, das Bekenntnis des B. sei „zum grössten Teile in Schriftausdrücken abgefasst oder vielmehr aus Schriftstellen zusammengewoben“; in einer Anmerkung [Nr. 132] erläutert er das folgendermassen: „So sind z. B. die Glieder von der Gottheit, der Menschwerdung und dem Leiden Christi wesentlich eine Komposition aus Joh. 11, 3; Col. 1, 16, 17; Joh. 1, 1; Baruch 3, 38 und Phil. 2, 6 und das Glied von seiner Wiederkunft eine Komposition von Matth. 16, 27; 25, 46; Marc. 9, 48 und Joh. 6, 39, 44, 54“. Diese Notizen thun der Formel nicht Genüge.)

hänge annimmt. Aber die sachliche Auswahl aus dem biblischen Stoff ist bei dem Verfasser gewiss nicht ganz „frei“ zu stande gekommen! Er gedenkt der jungfräulichen Geburt (διὰ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως μορφῇν δούλου λαβών . . .), des Wandels als ein Mensch (aus N? „ἐνανθρωπήσαντα“), so zwar, dass alle Weissagungen erfüllt wurden, des Todes als Kreuzestod, der Erweckung („ἐγερθείς“) von den Toten „am dritten Tage“, „nach der Schrift“, der Erscheinung vor den Jüngern (ὡς γέγραπται), der Himmelfahrt (ἀνέβη τε εἰς οὐρανοῦς), des Sitzens zur Rechten und der Wiederkunft (καὶ κἀθήται ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς· ὁθεν ἔρχεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου ἀναστήσαι πάντας καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ . . .). Das ist beinahe das gleiche Material wie in R. Aber gerade da, wo sich der Ausdruck mit R spezifisch berührt, ist zum Teil offenbar, dass R nicht, auch wohl nicht irgendwie indirekt vermittelt, den Ausdruck bestimmt; s. die Fortsetzung für das an und für sich sehr auffallende (im Orient ganz singuläre) „ὁθεν ἔρχεται“. Nur der Artikel vom Sitzen zur Rechten ist ganz wie in R, so zwar, dass zu bedenken ist, einestheils, dass der Ausdruck ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς im Neuen Testamente nicht zu belegen ist, und andernteils, dass N ja dieses Stück überhaupt nicht hat. Gleichwohl ist es nicht schwer, sich vorzustellen, dass der Verfasser hier nur durch die Ausdrucksweise der LXX in Ps. 110 und seine eigene vorangegangene Bezeichnung Gottes beeinflusst ist⁶⁾: ein Wink, dass der oben aufgestellte Kanon zur Diagnostizierung von „Zusammenhängen“ doch auch nicht mechanisch angewendet werden darf! Bemerkenswert ist, dass der Verfasser des Begräbnisses nicht gedenkt, wiewohl es evident ist, dass ihm 1. Kor. 15, 3 u. 4 den Tenor der Worte für die Auferstehung und die Erscheinungen gewährt. Es ist nach dem allem wahrscheinlich, dass dem Verfasser ausser N auch weitere Symbole bekannt sind. Allein es ist andererseits nicht wahrscheinlich, dass er selbst in seiner Gemeinde ein Bekenntnis nach der Art der syrisch-palästinensischen und von R besitzt. Machte er sich sklavisch abhängig von Bibelworten, so würde man eher denken, dass er wohl ein solches Symbol besitzen könnte, als jetzt, wo er sich relativ frei zeigt und doch viel zu abhängig von Bibelworten, als dass man mit Recht auf eine für ihn irgendwie autoritative Glaubensformel schliessen dürfte. Offenbar hat er allerdings auch nicht die Absicht, seinen Adressaten speziell ein Taufbekenntnis zu liefern. In den Fussstapfen des Epiphanius wandelt Basilius mindestens hier nicht; doch auch das beweist nichts. Dass er den Ancoratus kennt, ist unbeweisbar. (Man denke dabei an den chronologischen Ansatz Anm. 5!)

Eine zweifellos dem Basilius angehörige Schrift ist diejenige de Spiritu Sancto ad Amphiloichium (in der angegebenen Ausgabe III, 1, 1 ff.).

6) Ps. 110 (109), 1, LXX (ed. Tischendorf): καὶ ὅς ἐκ δεξιῶν μου. Indem Basilius das „πατήρ (παντοκράτωρ)“ vorab als Prädikat Gottes eigentümlich prononciert hat, ist es glaubhaft, dass er hier noch dadurch bestimmt ist. Hiesse es bei ihm (κἀθήται ἐν δεξιᾷ) „τοῦ πατρὸς αὐτοῦ“, so wäre an der Ausdrucksweise gar nichts, was an R besonders erinnerte. Neben ἐν δεξιᾷ ist ἐκ δεξιῶν als Variante bezeugt (Garnier, Note d). Interessant ist die Ausdrucksweise des B. unter allen Umständen. Vergl. unten das zweite Bekenntnis des Eunomius.

Sie muss für unsere Untersuchung um so gewisser mitverwendet werden, als sie wiederholt auf die bei der Taufe abgelegte *ὁμολογία τῆς πίστεως*, oder die damals empfangene *παράδοσις τῆς θεογνωσίας*, die damals „überlieferte“ *σύνταξις τοῦ λόγου*, als Quelle des richtigen Glaubens von der Trias Bezug nimmt; so X, 26; XI, 27; XII, 28; XV, 35; XVII, 43 ff.; XXIV, 55 u. ö. Wenn nun die oben besprochene Bekenntnisformel keinen Anhalt für die Mutmassung gewährte, dass B überhaupt ein Symbol besitze, so ist diese Schrift eine Bestätigung wenigstens dafür, dass er kein ausgeführtes Symbol besitzen könne. B braucht von dem Bekenntnis, auf welches er anspielt, nie den Ausdruck „σύμβολον“. So werden auch wir gut thun, diesen Ausdruck für die ihm vorschwebende Formel zu meiden. Es handelt sich, wenn nicht alles trügt, für ihn in der That nur um ein Bekenntnis zu den drei „Namen“ Vater, Sohn und Geist, so zwar, dass er daraus den Gedanken von der Zugehörigkeit des h. Geistes zur Gottheit, das Geheimnis der *πολυύμνητος καὶ μακαρία τριάς* innerhalb der Lehre von der *μοναρχία τοῦ θεοῦ*, ableiten kann.⁷⁾ Fixe dogmatische Prädikate scheint dieses Bekenntnis auch nicht enthalten zu haben. Nur eine einzige Stelle finde ich, wo es den Anschein gewinnen könnte, als ob B doch wohl eine ausführlichere Formel als Taufbekenntnis vor Augen habe. Nämlich wenn er XXVII, 67 bei der Verteidigung auch derjenigen Tradition der Väter, die nicht wörtlich aus der h. Schrift zu begründen sei, sagt, selbst die *ὁμολογία τῆς πίστεως εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον* sei nicht „ἐκ γραμμάτων“ (darüber, dass hier die h. Schrift gemeint ist, s. die Note von Garnier zur Stelle!), so möchte man denken, dass er unmöglich bloss an ein Bekenntnis zu den drei Namen denke; denn ein Bekenntnis der letzteren Art werde er doch vielmehr umgekehrt als zweifellos *ἔγγραφος* ausgeben. Allein er scheint daran zu denken, dass ein solches „Bekenntnis“ nicht vorgeschrieben ist, weder von dem Herrn, noch von einem Apostel! Von dem Herrn selbst stammt nur der Befehl, die Taufe zu spenden auf die drei Namen hin. Erst die Kirche hat daraus auch die Pflicht eines Bekenntnisses des Täuflings zu den drei Namen abgeleitet. B weiss sich mit seinen Gegnern darin einig, dass zur Taufe eine solche *ὁμολογία τῆς πίστεως* gehöre. So zieht er daraus seine Konsequenzen, indem er aus der That-sache, dass seine Gegner ja diese *ὁμολογία* als solche nicht beseitigen wollen, das Recht ableitet, „theologisch“ über den Geist eine Lehre aufzustellen, die nicht wörtlich *ἐκ γραμμάτων* sei. Er rechtfertigt das „Bekenntnis des Glaubens zu Vater, Sohn und h. Geist“ ausdrücklich mit der Wendung, aus der *παράδοσις τοῦ βαπτίσματος* sei doch wohl *κατὰ τὸ τῆς εὐσεβείας ἀκλόουθον* abzuleiten, dass wir „so wie wir getauft werden

7) Die Schrift des B. ist höchst vorsichtig im Ausdruck. Offenbar ist der Verfasser noch nicht ganz mit sich selbst im Reinen. Es ist unter mancherlei Prädikaten von der *τριάς* die Rede, nur nicht unter dem der „Homousie“. Das Wort *ὁμοούσιος* fehlt überhaupt; auch vom Sohne wird es nicht gebraucht. Ich finde die Schrift trotzdem durchaus nicht im Widerspruch mit dem zuerst besprochenen *λόγος περὶ πίστεως*, sie gewährt der Authentie desselben jedoch auch (von der theologischen Seite aus) kein Zeugnis. Sie ist wahrscheinlich jünger.

auch glauben müssen“; dementsprechend sei es notwendig „*ὁμοίαν τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν*“ zu gestalten. In der letzteren Wendung scheint sogar eine direkte Bestätigung dafür zu liegen, dass das Taufbekenntnis, welches B im Sinne hat, ein blosses nacktes, undogmatisches Bekenntnis zu der Trias sei!⁸⁾ Wir erinnern uns, dass der *λόγος περὶ πίστεως* auch höchstens andeutet, dass der Verfasser *εἰς τριάδα* bei der Taufe „denke“; die Formel, die er aufgestellt, präcisiert, „wie“ er die Trias denke und auf sie taufe, speziell, wie er sie als „*ὁμοούσιος*“ sich vorstelle. B, Feinden gegenüber, argumentiert aus der Taufspendeformel als solcher; der Verfasser jenes *λόγος* hat, Freunden gegenüber, sich frei geben können. Es widerspricht sich nicht, begegnet sich vielmehr offenbar, wie der Verfasser des ausführlichen Bekenntnisses und hier der nicht zu bezweifelnde Basilius sich hinsichtlich des Taufbekenntnisses ihrer Kirche indirekt oder auch direkt äussern.

Zu den Schriften des Basilius gehört noch eine Exhortatio ad baptismum (opp. II, 1, 158 ff.).⁹⁾ Sie redet (§ 5) von den „*σωτήρια ῥήματα*“, die der Täufling auszusprechen habe, ferner von einem „*διδαχθῆναι χρησίμως*“, einem „*ὁμολογῆσαι ἀσφαλῶς*“ bei der Taufe. Leider ist nicht die geringste Wendung dabei vorhanden, die einen Schluss auf den Inhalt dieser „Belehrung“, resp. dieses „Bekenntnisses“ gestattet. Von der „Zusage an Gott“ und der „Absage an den Feind“ ist daneben die Rede. Eine Homilie *περὶ πίστεως* (II, 1, 182 ff.) gewährt keinerlei Ausbeute; sie behandelt den Trinitätsglauben als das Ganze des Glaubens.¹⁰⁾ — Epist. 125, 1 (nach Garnier aus dem Jahre 373; s. Opp. III, 1, 309) schreibt vor, τοὺς ἡ προληφθέντας ἐτέρα πίστεως ὁμολογία καὶ μετατίθεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὁρθῶν συνάφειαν βουλομένους, ἡ καὶ νῦν πρῶτον ἐν τῇ κατηχήσει τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας ἐπιθυμοῦντας γενέσθαι, διδάσκεσθαι χρὴ τὴν ὑπὸ τῶν μακαρίων πατέρων ἐν τῇ κατὰ Νικαίαν ποτε συγκροτηθείσῃ συνόδῳ γραφεῖσαν πίστιν. Wenn hier überhaupt für die Taufhandlung (und nicht bloss für die Katechese) eine Vorschrift getroffen ist, so führt B hier N in seiner Kirchenprovinz als

8) Garnier bietet „*οὐσίαν τῷ βαπτίσματι*“. Das ist evidentermassen ein Druckfehler. Zu beachten ist, dass die Taufhandlung nach B. die (unmittelbare) Rechtfertigung der Form des Taufbekenntnisses ist. Die Taufhandlung hat nur die Tauchung auf die drei Namen als solche!

9) Garnier scheint kein Bedenken zu haben, diesen Traktat für echt zu halten. Derselbe ist auch armenisch erhalten und zwar unter dem Namen des Monophysiten Severianus. (S. Severiani sive Seberiani Gabalorum, episcopi Emesensis Homiliae nunc primum editae ex antiqua versione Armena in Latinum sermonem translatae per J. B. Aucher. Venetiis 1827. Hiernach auch in der oben benutzten Ausgabe II, 2, 1057 ff.)

10) Dieselbe ist auch in einer Übersetzung des Rufin vorhanden (s. II, 2, 1048 ff.) und somit als echt bezeugt. — Zwei Schriften über die Taufe, die dem Basilius zugeschrieben werden, die sog. Homilia in sanctum baptismum (II, 2, 830 ff.) und die Libri II de baptismo (ib. 887 ff.) sind nach Garnier unzweifelhaft unecht. S. praefatio zum 2. Bde. § III, Nr. 11 u. § XII, Nr. 54–58. Das ausführliche zweite Werk hat dadurch Interesse, dass es nirgends eines Bekenntnisaktes bei der Taufe gedenkt, wiewohl es von der Abrenuntiation spricht und nicht minder von der Belehrung, die der Taufe vorangehe: s. Cap. 1, § 5; 2, 26.

Symbol ein! In Epist. 140, 2 (opp. III, 2, 337) schreibt er (ebenfalls 373): πίστιν δὲ ἡμεῖς οὔτε παρ' ἄλλων γραφομένην ἡμῖν νεωτέραν παραδεχόμεθα, οὔτε αὐτοὶ τὰ τῆς ἡμετέρας διανοίας γεννήματα παραδιδόναι τοιμῶμεν, ἵνα μὴ ἀνθρώπινα ποιήσωμεν τὰ τῆς εὐσεβείας ῥήματα· ἀλλ' ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν. Ἐπεὶ τοίνυν ἐκ πατέρων ἐμπολιτευομένη τῇ ἐκκλησίᾳ ἡμῶν ἡ γραφεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων πίστις κατὰ τὴν Νίκαιαν συνελθόντων. Das besagt nicht etwa, dass N schon vor Basilius in Caesarea Taufbekenntnis gewesen sei, sondern nur, dass es der ursprünglichen Stellung des Bischofs dieser Stadt zum Konzil von Nicaea entspreche, wenn er, Basilius, ein Verächter von N sei. Die Stelle beweist übrigens auch nicht sicher, dass Basilius N just als Taufsymbol eingeführt habe.¹¹⁾

Anhang.

Die Bekenntnisse des Eunomius.

Man kann noch auf mehrere Quellen für das bis auf die Zeit von Basilius' Wirksamkeit in Cappadocien gültige Taufbekenntnis hinweisen. Zwei derselben sind schon gelegentlich zur Sprache gekommen. Oben S. 257, Anm. 11 nahm ich bereits einen Anlass wahr, ein kurzes, rein trinitarisches Bekenntnis des Asterius mitzuteilen. Wie ich dort erwähnte, stammte dieser „Sophist“ aus Cappadocien, zum mindesten dürfte er dort Christ geworden sein. (Vergl. Socrates H. E. I, 36: Ἀστέριος τις ἐν Καππαδοκίᾳ σοφιστικὴν μετιὼν, τὴν μὲν κατέλιπε, χριστιανίζειν δὲ ἐπηγγέλλετο. Zahn, Marcell von Ancyra, S. 38 ff. berührt die Hauptpunkte der Biographie des Mannes.) Sein Bekenntnis könnte seiner Art nach füglich wörtlich dasjenige sein, welches dem Basilius vorschwebt. — Ferner gedachte ich S. 97 ff. des Bekenntnisses des Auxentius von Mailand, der auch aus Cappadocien stammte. Der erste, der dieses Bekenntnis beachtet hat, ist Caspari. Doch hat derselbe darin nur eine Quelle für das Mediolanense gesehen. Auxentius war 355—74 Bischof von Mailand; sein Bekenntnis findet sich in einem Schreiben von 364. Soweit man nicht Grund hat, die Formel als Widerhall der sog. vierten Formel von Sirmium und daneben des Symbols von Mailand anzusehen, dürfte sie in der That auf dem altcappadocischen Taufbekenntnis ruhen. Freilich ist dabei auch noch daran zu denken, dass Auxentius frei verfährt und ganz offenbar auch Wendungen, die keinerlei gegebener Formel entlehnt sind, darbietet. Man kann schwerlich etwas anderes aus diesem Bekenntnis ableiten, als dass das cappadocische Symbol rein trinitarisch geartet war. So, wie er sich ausdrückt, will Auxentius „ex infantia“ geglaubt haben. „Quemadmodum doctus sum, sicut accepi de sanctis scripturis“ — mit diesen Worten deutet er noch genauer seine Autoritäten an. Zurückschlickend sagt er am Schlusse: „Sic credidi et credo, sicuti et ascendens in coelos unicus filius Dei tradidit discipulis dicens: Euntes docete omnes gentes etc.“ Eines eigentlichen Taufbekenntnisses gedenkt er nicht. Die specielle Beziehung auf die Taufspendeformel erinnert an die Argumentationen des Basilius.

Es gehört nun vor allem hierher, dass ich die Bekenntnisse des Eunomius vorführe. Von demselben kommen zwei Formeln aus verschiedenen Zeiten in Betracht. Zuerst diejenige in dem Ἀπολογητικός. Diese Schrift wurde zuerst vollständig im Original herausgegeben in J. A. Fabricii Biblioth. graec. VIII, 262 ff.

11) In den beiden genannten Briefen teilt Basilius den Wortlaut von N mit. Die Geschichte seiner Kirche, auf die er sich beruft, beleuchtet Garnier in der Note c zu 140,2.

(Später z. B. auch — von Migne zu schweigen — von Garnier als Appendix zum ersten Bande seiner Ausgabe des Basilius; a. a. O. I, 2, 887 ff., auch von J. C. Thilo, Biblioth. patr. graec. dogmatica II, ebenf. im Appendix.) Zum Teil kann man sie auch kennen lernen aus der Gegenschrift des Basilius Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ εὐνομίου (a. a. O. I, 1, 292 ff.). Hier wird doch das Bekenntnis nicht vollständig mitgeteilt. (S. die unverkürzte Formel nach Fabricius, cap. 5 bei Hahn² § 123.) Eunomius schrieb den Apogeticus als Bischof von Cyzicus um 360 (vergl. Gass, „Eunomius und Eunomianer“, PRE² IV, 384). Die Gegenschrift des Basilius muss nicht lange danach erschienen sein. Von einer (kurz vor oder) nach dem Tode des Basilius herausgegebenen Widerlegung desselben seitens des Eunomius haben wir nur Kenntnis aus der ihr wieder gewidmeten Gegenschrift des Gregor von Nyssa (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός λόγος, 12 Bücher, Migne, Patrol. graec. XLV, 243—1122. Das Werk gestattet nur zum Teil eine Rekonstruktion der Schrift des E). Aus dieser letzteren ist zu entnehmen, dass Eunomius sich dem Basilius gegenüber, der ihn einen Γαλάτης genannt hatte (Adversus Eunomium I, 1), mit Emphase als einen Cappadocier geltend machte. Es ist leider nicht zu erkennen, aus welchem Interesse er das gethan.¹⁾ Wahrscheinlich aber kann man es zunächst finden, dass die Bekenntnis-

1) Vergl. bei Gregor Nyss. a. a. O. 281. Basilius muss wirklich geglaubt haben, Eunomius stamme aus Galatien („Galater“ war eine Art Schimpfwort, hatte doch Paulus schon von den „unverständigen Galatern“ gesprochen. Gregor will merkwürdigerweise in seinen βιβλίοις nicht gefunden haben, dass B. den Eun. einen Galater nenne). — Ich nehme die Gelegenheit wahr, zu bemerken, dass die Schrift des Nysseners, soweit ich gesehen habe, belangreiches Material für die Symbolgeschichte nicht darbietet. Ein Symbol ihres Autors wird nicht erkennbar. A. a. O. 293 heist N kurzweg „ἡ πίστις“. Es ist dabei von dem Verhalten des Basilius die Rede. Argumentiert wird gegen Eun. im wesentlichen aus dem Taufbefehl des Herrn. Vergl. im Buch I besonders S. 297 ff. Sehr zu beachten ist der Eingang von Buch II, wo Gregor eine übersichtliche Formulierung des christlichen κήρυγμα darbietet. Auch hier wird der Taufbefehl als die kurze Summa bezeichnet, ihm wird S. 469 das Prädikat κανὼν τῆς πίστεως gegeben. Keinerlei bekanntes „Symbol“ klingt in der ganzen Ausführung an. S. 473 heisst der Taufbefehl „ἡ παράδοσις τῆς πίστεως“. (Vergl. dazu z. B. noch S. 516!) Die Homousie der drei göttlichen Hypostasen ist die ganze „überlieferte Lehre“. Gregor schreibt S. 473 noch das Folgende: Τούτων οὕτω διηρημένων, πᾶσαν αἰρετικὴν ὑπόληψιν ἐν τοῖς θεοῖς δόγμασιν ἀναθεματίζοντες πιστεύομεν, καθὼς ἐδιδάχθημεν ὑπὸ τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὁμολογοῦντες μετὰ τῆς πίστεως ταύτης καὶ τὴν γενομένην παρὰ τοῦ δεσπότου τῆς πίστεως ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων οἰκονομίαν· Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ σαρκωθείς ἐν τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ἐκ τοῦ θανάτου. ἐν ᾧ κατειχόμεθα ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας πεσπαμένοι, δοὺς ἀντάλλαγμα τῆς λυτρώσεως τῶν ψυχῶν ἡμῶν τὸ τίμιον αὐτοῦ αἷμα, ὃ ἐξέχευε διὰ τοῦ σταυροῦ, καὶ ὁδοποιήσας ἡμῖν δι' ἐαυτοῦ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν· ἥξει γὰρ καιροῖς ἰδίους ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς κρίναι πᾶσαν ψυχὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτε πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ . . . Das mag eine Beziehung auf N haben, ein anderes Gemeindesymbol vermag ich jedenfalls nicht zu erkennen! Im dritten Buche rühmt sich G, nunmehr den E so widerlegt zu haben, dass er dem „λόγος τῆς εὐσεβείας“ die νικητήρια zuerkennen dürfe; indem er hier das „θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ“ citiert (S. 589), zeigt er, dass er an N denkt. Vergl. dazu weiter S. 596. Im vierten Buche, wo die Ausdrücke μονογενὴς und πρωτότοκος verglichen und letzterer auf Christi Stellung als Mensch gedeutet wird, kann notiert werden, dass keinerlei technische Formel,

formel, die er verflucht resp. seinem Apologeticus zum Grunde legt, irgendwie eine Beziehung auf das in Cappadocien herkömmliche, auch dem Basilius als offiziell überlieferte Taufbekenntnis haben werde! Ich setze sie also hieher, indem ich die Partien, welche sich mit der Formel des Asterius berühren, hervorhebe:

Eunomius:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα.

Καὶ εἰς ἕνα μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ, θεόν λόγον, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, δι' οὗ τὰ πάντα,

Καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον, ἐν ᾧ πάσης χάριτος διανομή κατὰ τὴν συμμετρίαν πρὸς τὸ συμφέρον ἐκάστω εἰδεται τῶν ἁγίων.

Asterius:

Πιστεύω εἰς τὸν πατέρα, θεόν παντοκράτορα.

Καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Mehr als dass die Formel des E eine Beziehung zu einem offiziellen Bekenntnis habe, wird man jedenfalls nicht annehmen dürfen. E selbst introduziert sie zwar mit einer so bestimmten Wendung, dass man danach zunächst meinen wird, weiter gehen zu müssen. Er schreibt (cap. 4): um zur ἐπίκρισις seiner Ausführung das rechte κριτήριον zu gewähren, wolle er alsbald ἐπ' αὐτὴν τῆς πίστεως τὴν ὁμολογίαν sich wenden und τὴν κρατοῦσαν ἄνωθεν ἐκ τῶν πατέρων εὐσεβῆ παράδοσιν ὥσπερ τινὰ γνώμονα καὶ κανόνα mitteilen: folgt die Formel. Allein im Anschlusse daran schreibt er dann noch ein Weiteres, cap. 6: ἡ μὲν ἀπλουστέρα καὶ κοινὴ πάντων πίστις, ὅσοις τὸ δοκεῖν ἢ τὸ εἶναι χριστιανοῖς ἐπιμελές, ὥς ἐν ἐπιδρομῇ κεφαλαιωδέστερον εἰπεῖν, αὕτη, λειπομένων ἐτι τῶν δευτέρων ὧν διὰ τὸ τέως ἀναμφισβήτητον παρέλκειν ἡγοῦμεθα τὴν μνήμην, Die letzteren

über die Geburt Jesu aus Maria auftritt; dass passt dazu, das N auch keine solche bietet! In den weiteren Büchern, wo überhaupt das Erdenleben des Sohnes, sein Leiden, seine Kreuzigung behandelt wird, ergiebt sich immer die gleiche Beobachtung. Interessant ist vielleicht eine Ausführung in Buch XI, wo G sich über den für E's allgemeine Stellung höchst charakteristischen Satz erregt: „ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων οὔτε ἐδῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι φαμεν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δόγματων ἀκριβεῖα“, S. 880. Sein Preis der Bedeutung der „μυστικά σύμβολα“ ist so lebhaft, dass er gewiss auch das „μάθημα“ neben dem „δόγμα“ hervorgehoben hätte, wenn er ein solches künnte oder als allgemeinen Besitz der Kirche voraussetzen dürfte. Wie schilt er die τὸν ἐκ τῶν μυστικῶν συμβόλων ἀγαπῶν ἀντ' οὐδενός εἶναι κρίνοντες, πρὸς δὲ τὰ σεσοφισμένα ῥήματα βλέπειν ἀναπεισθέντες! Aber er kennt als Leitmotiv der „πίστις“ doch nur „τὴν τῶν ὀνομάτων ὁμολογίαν“, d. h. den Taufbefehl. Nicht einmal von N ist hier die Rede! (S. 881.) Im sog. zweiten Teile des zwölften Buches redet G von seinem „ποιμενικός κάθος“, aber das sind nur die „ἐκκλησιαστικά δόγματα“. Es hätte wieder nahe gelegen eines etwaigen „μάθημα“ zu gedenken (S. 912). — [Die bei Migne a. a. O. alsbald folgende Schrift des Nysseners Ἀντιρρητικός πρὸς τὰ Ἀπολινάριου ist nicht ergiebiger als die Schrift gegen Eunomius. Auch hier tritt nur N als eine autoritative kirchliche Formel auf. Dass G jedenfalls kein anderes „Symbol“ kennt (dass N diese besondere Rolle spiele, ist auch nicht nachzuweisen!), zeigt besonders deutlich cap. 43. (Bemerkenswert ist, dass Apollinaris nach cap. 9 N mit der Lesart „ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἀνθρώπων ἑαυτὸν“ citiert hat!)]

Worte beweisen, dass E die Formel, auf die er sich stützt, nur auszugsweise mitgeteilt hat! Nur ἐν ἐπιδρομῇ hat er die „κοινή πίστις“ citiert; beiseite gelassen hat er „τὰ δεύτερα“, die für ihn nebensächlichen, „sekundären“ Stücke, da sie bisher ein ἀναμφισβήτητον, etwas Unbestrittenes, sind. Es begründet keinen geringen Vorwurf, dass Hahn² a. a. O. auch nicht einmal in der Anmerkung (Nr. 1033), wo er über die Fundstellen der von ihm mitgeteilten Formel berichtet, auf die Aussagen des E selbst hinweist. Hahn² hat bloss wieder zum Abdrucke gebracht, was schon Hahn¹ geschrieben hatte. Und letzterer scheint nur auf Walch, Bibl. symb. S. 191 zu fussen, ohne auch nur die citierten Quellen selbst eingesehen zu haben, denn man sollte denken, dass ihm andernfalls eine Note des Fabricius, auf die Walch, freilich etwas undeutlich, noch anspielt, aufgefallen wäre! Also Hahn² bringt die Formel des E freilich „unverkürzt“ — aber E selbst sagt, dass er eine verkürzte Formel biete. Was mag der Inhalt der „δεύτερα“ sein, die ihm unwichtig drücken? Nun, Fabricius sagt in einer Note zu der Formel des E: „Whistonus jubet conferre symbolum quod extat Constitt. Apost. VII, 41“. (Whiston hatte schon vor ihm den vollständigen Text des Apologeticus herausgegeben, aber nur in einer englischen Übersetzung; s. darüber die Einleitung des Fabricius zu seiner Edition.) In der That, es ist kaum zu übersehen, dass E das von mir für Lucian in Anspruch genommene Symbol vor Augen hat, so zwar, dass er zugleich an die Formeln des Konzils von Antiochia 341 mit denkt! Die „πατέρες“, deren πίστις er vertreten will, sind die Väter seiner Partei, Lucian und die Bischöfe von Antiochia!²⁾ Dass er speziell an die ex hypothesi von Lucian geschaffene Formel denke, beweist vollends ein Passus in cap. 27 (Fabricius, S. 300), wo vom Sohne redend E die Prädikate einfließen lässt: (τόν) ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεννηθέντα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου, νόμοις ἀνθρωπίνους πολιτευσάμενον ὁσίως, σταυρωθέντα. ἀποθανόντα, ἀναστάντα τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν, ἀνελθόντα εἰς οὐρανόν, ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς κατὰ δίκαιαν ἀνταπόδοσιν πίστεώς τε καὶ ἔργων, βασιλεύοντά τε εἰς τοὺς αἰῶνας. Das ist kein ganz wörtliches Citat aus dem Symbol Const. app. VII, 41, aber dennoch ein absolut unverkennbares.³⁾ Man würde aus der gesamten theologischen Deduktion des Apologeticus noch weiter den Beweis erbringen können, dass E dieser Formel und denjenigen des Konzils von 341 folge, wenn das nicht angesichts des Beigebrachten überflüssig und als eine Weiterung, für die der

2) Er reproducirt ἐν ἐπιδρομῇ sehr frei und doch unverkennbar, vergl. besonders die Prädikate für den heil. Geist. Das „θεὸν λόγον“ könnte er aus der dritten antiochenischen Formel haben, wo der Sohn wörtlich dieses Prädikat erhält; es könnte auch aus der vierten stammen, wo aus N das „θεὸν ἐκ θεοῦ“ übernommen ist, und daneben ein „λόγον ὄντα“ sich findet. Auf die zweite antiochenische Formel bezieht sich Eunomius nicht — das ist immerhin für die Beurteilung dieser Formel bemerkenswert!

3) Wenn Eunomius dieses Symbol als „κοινή πίστις“ bezeichnet, so ist daraus nicht abzuleiten, dass diese oder doch eine derartige Formel überall im Oriente galt. Seine Ausdrucksweise besagt, dass, wenn er jenes Symbol als seine ὁμολογία τῆς πίστεως hinstelle, er in der Sache offenbar den Gemeinglauben in „einfacher“ Form (nämlich noch ohne theologische Präzision) als auch den seinen bezeuge. — Wo E getauft worden ist, scheint nicht überliefert zu sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das in Antiochia geschehen. Bemerkenswert an obigem Citat ist, dass des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters nicht gedacht wird. Das Symbol Constitt. VII, 41 enthält ein „καθελθόντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς“. Das „revidierte“ Antiochenum lässt, wie N, diesen Artikel vermissen. Aber E ist eventuell sicherlich in Antiochia getauft worden, ehe das alte Bekenntnis nach N umgestaltet war.

Raum zu schade ist, erschiene. Bemerkenswert ist, wie Basilius sich zu der Formel des E stellt. Er schreibt I, 4 (a. a. O. S. 298): *πίστιν ἐκτίθεται πρῶτον ἐξ ἀπλῶν καὶ ἀδιορίστων λέξεων συγκειμένην. ἣ ἐχρήσαντο καὶ τινες τῶν πατέρων . . .* Danach ist es ihm unverborgen, welche Formel E im Sinne hat. Seine Worte stimmen dazu, dass E das „Lucianeum“, dessen sich auch die Väter von Antiochia (für Basilius im wesentlichen orthodox gerichtete Männer!) bedient haben, benutzt!⁴⁾ *Εἰ τε καὶ Ἄρειος, ὡς φασι, σοφίζομενος τὸν Ἀλέξανδρον, ταύτην αὐτῷ προστείναντο . . .* Basilius bezieht sich hier auf ein Gerücht. Man kann es nicht beweisen, dass Arios dem Alexander die Formel des Lucian vorgelegt habe. Möglich wäre das ohne Frage. Bei der oben S. 331 ff. erläuterten Formel des Arius, die für den Kaiser bestimmt war, ergaben sich wenigstens einzelne Anklänge an das Symbol der Konstitutionen. Das Resultat unserer Erörterung aber ist, dass Eunomius im Apologeticus keine Quelle für das cappadocische Bekenntnis ist.

Es giebt nun noch eine zweite Formel jenes streitbaren Theologen. Hahn²⁾ gedenkt ihrer in der citierten Anmerkung, indem er, wie sein Vater, nur meint, „ihres grossen Umfanges wegen“ sei sie nicht wohl in seiner Bibliothek zum Abdrucke zu bringen. Hätte er die *ἐκθεσις πίστεως* des E, die er meint, auch nur bei Fabricius, S. 253 ff., selbst nachgesehen, so würde er sich vielleicht überzeugt haben, dass sein Vater Unrecht hatte, hier, wie in allem, was er über Eunomius schreibt und mitteilt, sich lediglich nach Walch, statt nach den Quellen selbst zu richten. Jenes zweite Bekenntnis ist im Jahre 383 dem Kaiser Theodosius, als dieser eine präzise Darstellung des Standpunktes des E verlangte, in Konstantinopel eingereicht worden.⁵⁾ Einen Erfolg für E hatte es nicht. Es ist unverkennbar, dass E an die äussersten Grenzen der siegreich gewordenen nicänischen Orthodoxie herangeht. Nicht als ob er charakterlos seine Ideen verschleierte, aber er greift überall nach den ihm möglich dünkenden höchsten Ausdrücken. Man sieht sich an allerhand Formeln der relativ orthodoxen Synoden erinnert, einige Male besonders an die zweite Formel von Antiochia, die am weitesten gegangen war in der Annäherung an N; ich meine zum Teil auch das grosse liturgische Gebet in Constitt. app. VIII anklingen zu hören. Ein be-

4) Basilius teilt bei der Reproduktion nicht einmal das Ganze dessen, was E formelhaft hingestellt hat, mit. Ihm ist nur wichtig, dass E die Gotteslehre d. h. die Lehre von der Trias in farblosen, natürlich für jeden Christen gültigen, eben darum aber auch noch theologisch nichts präjudizierenden Ausdrücken formelhaft hinstelle. Auf die „*δεύτερα*“ achtet er vollends nicht. Man kann aus dieser Schrift nichts entnehmen für die etwaige Gestalt seines Taufbekenntnisses.

5) Es war doch vielleicht kein ad hoc aufgesetztes Bekenntnis! Nämlich es muss auch einen Teil derjenigen Schrift wider den Basilius gebildet haben, die Gregor von Nyssa behandelt. In dem *Ἀντιρρητικὸς* des letzteren beschäftigt sich das 2. Buch mit gar keiner anderen als eben dieser Formel. Ist die Schrift des E wider Basilius noch vor dessen Tod herausgegeben (wie Philostorgius berichtet, bereits Photius aber bezweifelte, s. darüber Fabricius a. a. O. 305: letzterer meint auch dem Philostorgius Glauben versagen zu müssen), so gilt, dass die Formel für den Kaiser nur reproduziert ist aus dieser Schrift. Im anderen Falle kann es so stehen, dass die *ἐκθεσις* älter ist als diese Schrift und wirklich für den Kaiser zuerst aufgesetzt wurde. Wann Gregor das Werk wider E geschrieben, ist nicht ganz sicher. Ich brauche auf diese chronologischen Fragen doch nicht einzugehen. Dass man das Werk des Gregor als einen Textzeugen für die *ἐκθεσις* benutzen könne, hat m. W. zuerst Thilo erkannt. S. bei diesem die Ausgabe der *ἐκθεσις* a. a. O. II, 616 ff.; nach Gregor ist der Text, den Fabricius bietet, mehrfach sicher zu korrigieren, zuweilen mindestens zu beanstanden.

stimmtes Orts- oder Provinzialsymbol ist sicher nicht aus der ἔκθεσις zu eruieren. Ich setze diejenigen Partien hieher, die an bekannte Formeln erinnern können und die sich eventuell erklären aus E's Kenntniss des Lucianums und seiner Derivate (oder etwa des Antiochenums?), wiewohl sie freie Formulierung verraten: Πιστεύομεν εἰς τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεόν (Antioch. Cassiani) . . . Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν, τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Luc. u. Ant. Cass.), υἱὸν ἀληθινόν⁶⁾ . . . πρὸ πάσης κτίσεως γενόμενον . . . σοφίαν ζῶσαν, ἀλήθειαν ἐνεργούσαν . . . φῶς ἀληθινόν . . . τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἐν σαρκί, γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ἀνδρῶπον . . . τὸν γενόμενον ὑπήκοον μέχρι σταυροῦ καὶ θανάτου . . . ἀναστάντα τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀνακεφαλαιωσάμενον τοῖς ἑαυτοῦ τὸ μυστήριον καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς⁷⁾, τὸν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ μετὰ τοῦτον πιστεύομεν εἰς τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας . . . Πιστεύομεν ἐπὶ τούτοις τὴν γενησομένην ἀνάστασιν διὰ τοῦ σωτῆρος αὐτῶν τῶν διαλυθέντων σωμάτων . . . Erwähnt werden noch das „Gericht“ und das „ewige Leben“. Auch dieses Bekenntnis schliesst mit der Versicherung: ταῦτα φρονοῦμεν παρὰ τῶν ἁγίων μαθόντες . . . οὐδὲν . . . παρέντες ὧν ἐμάρθαμεν . . .⁸⁾

6) So nach Gregor, S. 500. Bei Fabricius liest man: Χριστὸν, ἀληθινὸν θεόν. Ich kann das nicht unter allen Umständen verwerfen, wie Thilo.

7) Ich denke hier an die Ausdrucksweise in dem λόγος περὶ πίστεως des Basilus. Nicht als ob ich meinte, Eunomius sei hier durch dieses Bekenntnis beeinflusst, vielmehr um die dort vorliegende (m. E. nur zufällige) Verwandtschaft des Ausdrucks mit R nicht zu überschätzen. (Für E selbst denke man daran, dass das alte Antiochenum füglich den Text „καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς“ dargeboten haben könnte! S. Apollinaris.)

8) Nur in einer Anmerkung will ich berühren, was gegenwärtig über das Taufsymbol in Galatien zu sagen ist. Es kommt ja hier nur erst auf die Form der Symbole an. Gesetzt einmal, Marcell von Ancyra habe dem Julius von Rom gegenüber nicht nur R citiert, sondern damit zugleich sein heimatliches Symbol, so entfielen jeder Streit über die Gestalt des galatischen Symbols. Leider wäre es nicht möglich, einen Beweis zu erbringen, dass die beiden oben zuletzt besprochenen, an Galatien angrenzenden Landschaften das gleiche oder auch nur ein ähnliches Symbol besessen haben. Stünde es für Galatien fest, dass es ein mit R so gut wie identisches Symbol gehabt habe, so möchte man es a priori für wahrscheinlich halten, dass es in Cappadocien ein mindestens ähnlich veranlagtes Symbol gegeben habe. Man dürfte dann immerhin die Behandlung, die das Symbol Constitt. app. VII, 41 bei Eunomius erfährt, auch die Gestalt der ἔκθεσις πίστεως dieses Mannes, anders taxieren, als ich gethan. Allein es steht über Galatien nichts fest. Und die auf die blosser Induktion aus den vorhandenen Notizen angewiesene Mutmassung über die Gestalt des Taufbekenntnisses in den ostwärts an Galatien sich anschliessenden Landschaften hat sich daran genügen zu lassen, dass nur etwa kurze und längere rein trinitarische Bekenntnisformeln sich dort fixieren lassen, während die irgendwie an R erinnernden Formeln auf auswärtige „Quellen“ hinweisen. Marcell sagt in dem Briefe an Julius (Epiphanius, Panarion LXXII, 2 u. 3; ed. Dindorf III, 270 ff.), er wolle μετὰ πάσης ἀληθείας seinen Glauben schriftlich fixieren; von dieser seiner schriftlich aufzusetzenden πίστις (die sich dann im Wortlaut als mit R identisch erweist), sagt er, sie sei diejenige „ἣν ἔμαθον ἐκ τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην“. Die doppelte Quelle, die er angiebt, ist zu beachten. Steckt in dem „ἔμαθον“ eine Beziehung auf sein Taufbekenntnis (μάθημα)? Das wäre an sich gewiss sehr wohl möglich. Aber er sagt es doch nicht! Im weiteren beruft er sich noch wiederholt darauf, dass er so lehre und „glaube“, wie die θείαι γραφαὶ es verlangten. Noch einmal

C. Spuren aus der Provinz Asia.

Wer diese Überschrift liest, wird zuerst an die Partien bei Irenaeus (Hahn² § 1—3) denken, die auf der Kenntnis und persönlichen Schätzung eines Taufsymbols ruhen. Allein aus ähnlichen Gründen, wie sie oben S. 337 geltend gemacht wurden, um von Origenes' Relationen der „Glaubensregel“ noch abzusehen, empfiehlt es sich auch die analogen Stücke aus Irenaeus an gegenwärtigem Orte zu übergehen: es kommt zu viel auf allgemeinere Erwägungen über seine Stellung an, um das Symbol, welches Irenaeus im Sinne hat, zu würdigen, als dass

braucht er den Ausdruck „μεμάθηκα“, es handelt sich da um eine spezifisch theologische Überlieferung (ἐγὼ δὲ ἀκριβῶς μεμάθηκα ὅτι ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστος ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς ἐὶς υἱόν). Zurückblickend sagt er: ταύτην καὶ παρὰ τῶν θείων γραφῶν εὐληθῶς τὴν πίστιν καὶ παρὰ τῶν θεῶν προγόνων διδαχθεὶς ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ κηρύττω καὶ πρὸς σὲ νῦν γέγραφα . . . Er redet auch hier von der Formel, die er aufgeschrieben, zusammen mit seiner ganzen Lehre. Man möchte sagen, indirekt verrate das Schreiben, dass Marcell kein persönliches Symbol, welches mit R auch nur wesentlich in der Form einig sei, besessen habe. Wie plerophorisch müsste er haben auftreten können, wenn er dem Julius hätte schreiben können, das Symbol von Rom sei seit alters wörtlich (wenn auch nur mehr oder weniger) schon sein „Symbol“! Man wird aus seinem Briefe nur herauslesen können, dass er glaubt sachlich seit je in Übereinstimmung mit R gewesen zu sein, dass R ihm ein genehmer, wörtlich (? s. oben S. 71—72) von ihm zu unterschreibender Ausdruck des Glaubens sei. Hat er selbst ein „Symbol“ gehabt, so dürfte es in der Form sehr anders ausgesehen haben, da er es eben mit Schweigen bedeckt. Er wird event. natürlich fest überzeugt sein, dass auch sein Symbol sachlich (nämlich mit Bezug auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater, welches ihn allein interessiert!) mit R stimme. — Um das nicht zu übergehen, erinnere ich wenigstens an die ἐκθεσις πίστεως, welche eine Gesandtschaft des Marcell und der Gemeinde von Ancyra, wahrscheinlich im Jahre 372, zur Rechtfertigung seiner und ihrer Orthodoxie dem Athanasius überreichte. S. dieselbe bei Montfaucon, Collectio nova patrum II, 1 ff.; (darüber Zahn, Marcell, S. 90 ff.). Geschrieben ist diese ἐκθεσις nicht von Marcell selbst, wie Montfaucon in seiner Diatribe de causa Marcelli, a. a. O. pag. LXIV unbegreiflicherweise (s. nämlich § 1 u. 5 in der ἐκθεσις selbst) voraussetzt, sondern erst in Ägypten, wohl von dem Führer der Gesandtschaft, Eugenius. Aber dieser Mann war Diakon in Ancyra; es wäre also sehr möglich, dass er das etwaige offizielle Taufbekenntnis dieser Stadt benutzte. Allein die ἐκθεσις giebt sich doch nirgends anders als so, dass man sie für eine freie Produktion halten muss. Sie erläutert nach Massgabe der wider Marcell und die Seinen erhobenen Vorwürfe die Lehre von der Trinität und der Incarnation, aber überall sich in dogmatischen Wendungen, die dem Momente entsprechen, haltend. (Ich sehe, nebenbei bemerkt, nicht ein, warum Hahn² diese ἐκθεσις seiner „Bibliothek“ nicht einverleibt hat.) — Schliesslich gedenke ich hier auch noch des Umstandes, dass Theodot von Ancyra kein anderes Symbol, beziehentlich keinen anderen „κανὼν“, kennt, als N. Seine ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον τῶν ἁγίων ἐν Νικαίᾳ πατέρων τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτώ (ed. L. Holstenius, 1669) verrät mit keinem Worte die Kenntnis eines anderen Symbols. Theodot schriftstellerte zwischen 430 und 440. Er sagt nicht, dass N in seiner Stadt Taufsymbol sei. Allein das wird für diese Zeit angesichts der ganzen Art, wie er N behandelt, vorauszusetzen sein.

von einer solchen Untersuchung des Wortlauts seiner Äusserungen, wie sie hier allein erst möglich wäre, eine Frucht zu erwarten stünde.

1. Dagegen kommt hier in Betracht der Bericht über die Verhandlungen zwischen Noët und den Presbytern von (Smyrna oder) Ephesus. Bekanntlich besitzen wir denselben in zweierlei Gestalt, zuerst bei Hippolyt von Rom in seiner sog. *ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός* (Opera ed. J. A. Fabricius II, 1718, S. 5 ff., vergl. de Lagarde, Hippolyti quae feruntur omnia, 1858, S. 43 ff.) und dann bei Epiphanius, Haeres. LVII (opp. ed. Dindorf II, 532 ff.). Dass die beiden Berichte zusammenhängen, ist kein Zweifel. Aber wenn gewöhnlich angenommen wird, dass Epiphanius von der genannten Schrift des Hippolyt abhängig sei (so zuletzt wieder mit Nachdruck von Zahn, D. apost. Symbol, s. S. 24, Anm.), so kann man dem mit triftigen Gründen widersprechen. Routh, Reliquiae sacrae IV, 244 ff. hat auf einen Punkt besonders aufmerksam gemacht. Nachdem Epiphanius berichtet hat, wie Noët exkommuniziert worden, giebt er alsbald die Notiz, dass derselbe „ἐναγχος“ gestorben sei. Fabricius bezieht sich in einer Note zu der Bemerkung des Hippolyt über Noët als οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος auch auf diese Angabe des E, indem er das ἐναγχος mit „paulo post“ wiedergiebt. Allein Routh macht mit Recht geltend, dass ἐναγχος vielmehr „nuper“ heisse. Nun könnte freilich Hippolyt bis zuletzt geschrieben haben, dass Noët „kürzlich“ gestorben sei, nicht mehr aber E! Aber H. hat a. a. O. überhaupt nichts Deutliches über den Tod des Noët bemerkt. (Man kann zweifelhaft sein, was er mit dem οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος meint, ob die Zeit, wo N „gelehrt“ habe resp. „exkommuniziert“ worden sei, oder die Zeit, wo er überhaupt „lebte.“) Es ist klar, dass hier E nicht die „Homilie“ abschreibt, dass er aber einen anderen Bericht sehr mechanisch ausschreibt. Das Verhältnis des E zu H's *ὁμιλία* ist kaum wieder ernstlich verhandelt worden, seit Lipsius, Zur Quellenkritik d. Epiphanius, 1865, S. 241 ff. daran die „Rechenprobe“ auf seine ganze Auffassung des Verhältnisses zwischen E und H's verlorenem σύνταγμα πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις (als dessen letztes Stück er die „ὁμιλία“ betrachtete) machen zu können geglaubt. Es galt den meisten für klar. So mannigfache Gedanken man sich über das Verhältnis der „Homilie“ zu dem Syntagma des H bildete, so wenig hat man es — bis auf Einen und dieser stimmt Lipsius zu — nötig befunden, den Bericht des E darauf zu prüfen, in welcher Weise er mit jener Schrift sich treffe.¹⁾ Ich kann es nicht für meine Aufgabe halten, darüber an gegenwärtigem Orte eine ausführliche Untersuchung anzustellen. Die Gedanken, die sich mir ergeben haben, sind die folgenden. E zeigt, wie Routh (und merkwürdigerweise er allein!) gesehen hat, durch das „ἐναγχος“, dass

1) Vgl. A. Harnack, Z. Quellenkritik d. Gnosticismus, Zeitschr. f. hist. Theol. 1874, besonders S. 170 ff. Lipsius, D. Quellen d. ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, 1875, bes. S. 128 ff. Hilgenfeld, D. Ketzergeschichte d. Urchristentums 1884, S. 58 ff. u. 615 ff. Zuletzt H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde d. antimontanist. Kampfes, 1891, S. 135 ff. Bei ihm eine nach vielen Seiten sehr gründliche Prüfung des Verwandtschaftsverhältnisses.

er auf einem anderen Berichte als dem der *ὁμιλία* fusst. Damit stimmt es überein, dass er auch einige abweichende sachlichen Angaben über Noët hat. Er nennt Ephesus, wo die Homilie Smyrna nennt, er kennt die ungefähre Zahl der Schüler, die Noët gefunden, nämlich bis zu jenem Momente, wo er exkommuniziert wurde („ὥσπερ δέκα ἀνδρας“), er weiss auch, dass Noët „zugleich“ mit einem Bruder, den er für Aaron ausgegeben, wie sich selbst für Moses, „neulich“ gestorben sei. Die beiden seien wahrlich nicht wie Moses und Aaron gestorben: ἐρρίφησαν γὰρ ὡς παραβάται καὶ οὐδεὶς αὐτοὺς τῶν θεοσεβῶν περιέστειλε. Die Weise, wie Lipsius, Zur Quellenkritik, S. 242—43, sich mit einem Teile dieser besonderen Notizen abfindet, ist wirklich nicht einleuchtend, oder höchstens dann, wenn es feststünde, dass E nur die Homilie kenne. Aber gerade das ist die Frage. Nur das ist auch nach meiner Meinung als sicher anzusehen, dass die Homilie mit derselben Schrift zusammenhängt, die E ausschreibt. Ich möchte nun glauben, dass die Homilie mit dem Syntagma des H nicht so zu verbinden ist, wie Lipsius besonders geltend gemacht. Es passt nicht zu der Charakteristik des Syntagma als eines „βιβλιδάριον“ bei Photius, der doch die Andeutung, die H selbst im Eingange der Philosophumena über die Art seines ersten ketzerbestreitenden Werkes giebt, entspricht (das hat besonders Harnack mit Recht hervorgehoben), dass die „ὁμιλία“ mit ihrer Weitläufigkeit dazu gehört und den Schluss gebildet habe. Ich halte sie also (wie auch Hilgenfeld u. a.) für den Rest eines anderen Werkes des H. Dagegen möchte ich glauben, dass H hier sein eigenes Syntagma benutzt und dass E eben auch dieses „ausschreibt“. Die Notizen über Noët und die Presbyter gehen also auch nach meiner Auffassung (ich gedenke wenigstens die Frage, ob E im allgemeinen H benutzt, nicht zu beleuchten!) auf H zurück, nur nicht auf das uns erhaltene Werk wider Noët (oder die Monarchianer überhaupt). Steht es so, dann ist es nicht mehr ganz so einfach, wie die meisten denken, über den Wert der Sonderausdrücke, in denen E sich in seiner Darstellung der Erklärung der Presbyter im Unterschiede von H in eben der „Homilie“ bewegt, zu urteilen. Es ist dann nicht mehr sicher, dass sie sekundär sind, resp. dass auf H mehr Verlass sei. Dass H hier wörtlich „ausgeschrieben“, was er in seinem Syntagma gesagt, ist möglich; ob es wahrscheinlich zu nennen ist, darüber kann man mindestens streiten. H scheint abzukürzen. Es liegt ihm daran, rasch zur Widerlegung der Lehre des Noët zu kommen und dann die ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας zu gewähren. Vielleicht ist die Schrift wirklich eine Rede, wenn auch etwa eine bloss litterarisch gedachte. Die Erzählung über Noët ist die Nebensache, sie bildet nur die kurze Einleitung. Wie Harnack ganz richtig beobachtet hat, gilt die Schrift weniger dem Noët als den Noëtianern. Bei H macht zumal der Passus, der uns im besonderen angeht, den Eindruck, als ob er auf einen anderen Bericht nur anspiele, ihn mit möglichst wenig Worten nur berühre. Schon in den Worten, die dem Noët zugeschrieben werden, ist eine Differenz zwischen H und E. Der erstere lässt den Noët zu den Presbytern sagen: τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; E: τί γὰρ κακὸν πεποιήκα ὅτι ἕνα θεὸν δοξάζω, ἕνα θεὸν ἐπίσταμαι καὶ οὐκ

ἄλλον πλὴν αὐτοῦ, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα. Die Antwort der Presbyter hat sowohl bei H als E im Ausdrucke eine unverkennbare Beziehung auf die Worte des Noët, wie sie bei E lauten. Man kann ja nun meinen, das verrate nur, dass E etwas ausspinne, was er bei H im Syntagma wohl schon so gelesen, wie wir es in der Homilie lesen. Zur Unterstützung kann man heranziehen, dass die Homilie, ganz im Eingange, in der Charakteristik der Lehre des Noët (ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγενῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνήκειν) die Ausdrücke anwende, die den Presbytern das Schema für ihre Antwort liefern. E habe diese Worte da verwendet, wo er den Noët direkt sagen und kurz formulieren lässt, was er meine. Aber es bleibt der Unterschied, dass Noët bei H behauptet, Christus zu verherrlichen, bei E, vielmehr zur Ehre Gottes so zu lehren, wie er lehre. Das ist bei H vorne bei der allgemeinen Charakteristik der Lehre nicht anders, als da, wo er den Noët selbst sprechen lässt. Also müsste E aus der Form der Antwort, welche die Presbyter geben, auch diese Änderung, diese ihm eigene Nuance, erst herausgeklaut haben. Da ist doch die umgekehrte Annahme mindestens ebenso glaubhaft, dass E den Bericht des H im Syntagma genauer reproduziere, als H selbst in der Homilie, dass letzterer hier, was er ursprünglich geschrieben, mehr oder weniger frei und mit einer vielleicht unbewussten neuen Färbung reproduziert habe. In der Wiedergabe der Worte der Presbyter sei er dann einigermassen gezwungen gewesen, sich kurz auszudrücken und darüber mehr wegzugleiten. Wirklich ist seine Angabe über die Worte der Presbyter zum Teil etwas rätselhaft stilisiert. Die Erklärung der Presbyter lautet:

bei Epiphanius:

Ἔνα θεὸν δοξάζομεν καὶ αὐτοὶ, ἅλλ' ὡς οἴδαμεν δικαίως δοξάζειν.

Καὶ ἓνα Χριστὸν ἔχομεν, ἅλλ' ὡς οἴδαμεν ἓνα Χριστὸν υἱὸν θεοῦ,

παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν, ἀναστάντα,

ἀνελθόντα εἰς τὸν οὐρανόν,

ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,

ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

bei Hippolyt:

Καὶ ἡμεῖς ἓνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς.

Οἴδαμεν Χριστὸν, οἴδαμεν τὸν υἱὸν

παθόντα καθὼς ἔπαθε,

ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανε καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

καὶ ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός

καὶ ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Bei E heisst es weiter: ταῦτα λέγομεν μεμαθηκότες ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, ἃ καὶ ἐπιστάμεθα, bei H: καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν.

Ganz ohne Zweifel gewinnt man aus der Erklärung der Presbyter den Eindruck, als ob sie auf ein Symbol und zwar eines, welches R ähnlich war, anspielten. Diese Beobachtung ist wertvoll für die Geschichte, d. h. besonders die Verbreitung eines Symbols um 200. Es ist zu bedauern, dass man über den Moment nicht sicher ist, wo die Erklärung der Presbyter, die nach E wohl in Ephesus (der Metropole von Asia) zusammengetreten sind, stattgefunden. (Nach H ist Noët τὸ μὲν γένος Σμυρναῖος, nach E ist er Ἀσιανὸς τῆς Ἐφέσου πόλεως

ὁπάρχων, was wohl bedeuten soll, dass er in Ephesus wirkte.)²⁾ Wenn die Schlusserklärung der Presbyter von E richtig überliefert ist, so möchten sie wohl am Ausdrucke des Symbols nicht gerade penibel gehaftet haben. Sie folgen dann eben den γραφαί, mit denen sie ihr Symbol sachlich in Übereinstimmung wissen.³⁾ Auch wenn man im

2) Lipsius glaubt zuerst feststellen zu können, dass Noet schon c. 170 exkommuniziert sein müsse, hernach ist er weiter heruntergegangen, Zahn, indem er von Philos. IX, 7 ausgeht, behauptet „die Zeit spätestens 180—190“. Nach Epiphanius a. a. O. wäre Noet „vor etwa 130 Jahren“, also c. 230—40 „aufgetreten“. Das ist unmöglich. (Seine Berechnung wird damit zusammenhängen, dass er ungefähr wusste, wann Hippolyt gestorben, und nun konfus genug, auch völlig ohne Kenntnis der Abfassungszeit des Syntagma des H, aus dem „ἐναγχος“ entnahm, Noet sei etwa kurz vor H gestorben.) Die Frage kompliziert sich, wenn man, wie ich, den E nicht die Homilie, wohl aber das Syntagma des H benutzen lässt, so zwar dass H eben seine eigene ältere Schrift in der Homilie nicht minder benutzt habe. Dann gälte für das Syntagma das „ἐναγχος“, für die Homilie das „οὐ πρό πολλοῦ χρόνου γυνόμενος“. Lipsius berechnet für das Syntagma als Abfassungszeit mutmasslich den Episkopat des Victor von Rom (189—198 oder 199), Harnack den des Zephyrinus (198 oder 199—217), eher dessen spätere, als frühere Zeit. Harnack hält auch für wahrscheinlich, dass die Homilie nicht zum Syntagma gehört, ist aber der Meinung, dass E sie sicher ebenfalls benutzt habe (was ich nicht notwendig finde, trotz aller mannigfachen Wortberührungen). Die Homilie ist es, die nach ihm die Angaben des E direkt bestimmt, und er scheint der Meinung zu sein, dass sie irgendwo in dem verlorenen Anfang eine Bemerkung hatte, die den E mit Recht auf die Vorstellung brachte, dass Noet erst um 230 exkommuniziert worden. (Vergl. darüber den Artikel „Monarchianer“ PRE³ X, 201.) Sehe ich recht, so ist er dabei von dem Gedanken geleitet, dass Noet vielleicht erst nach seinem Tode exkommuniziert sei. Dann müsste die ganze Wechselrede des Noet und der Presbyter litterarische Fiktion sein. Ob die Frage je ganz auszutragen ist, steht dahin. Möglich, dass die Homilie erheblich (20 bis 30 Jahre) jünger ist, als das Syntagma. Dieses letztere + 200 anzusetzen, scheint mir das Richtige. Hat es schon den Bericht über die Exkommunikation des Noet enthalten, so weisen die Äusserungen der Presbyter in der That in die Zeit, die Lipsius in der zweiten Schrift und Zahn annehmen.

3) Das „παθόντα καθὼς ἔπαθε“ und „ἀπαθανόντα καθὼς ἀπέθανε“ nimmt Bezug auf die Ausdrucksweise des Noët (nach E). Wenn man nicht annehmen will, dass bei diesem das „γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα“ auf das Symbol anspielt, — was gewiss nicht ausgeschlossen ist —, so lassen diese Worte der Presbyter keinerlei direkten Schluss auf das Symbol von Ephesus zu. Das γεννηθέντα des Noët hat nur eine unbestimmte Parallele in den Worten der Presbyter. — Zahn, D. apost. Symbolum, S. 23 hält es für zweifellos, dass die Presbyter auch mit der Wendung: ἐνα θεόν δοξάζομεν dem Symbolwortlaut folgen. Er muss dabei voraussetzen, was er kaum darf, da er den Bericht bei H für den massgebenden hält, dass auch schon Noët dieses Prädikat des Symbols benutzt, resp. dass er es gemissbraucht habe. Die Presbyter haben „nicht gelehnet“, sondern „ingeräumt“, „dass dies in der That das Bekenntnis ihrer Kirche sei“; „daraus soll aber nicht folgen, was Noetus daraus folgert“. Der Schluss hat nur einigen Schein für sich, sofern Tertullian und Irenaeus (?) auch die Einzigkeit Gottes durch das Symbol bezeugt sein lassen. (Vergl. oben S. 142, Anm. 1.) Ich finde, dass aus einer Formel wie R jeden Augenblick die „Einzigkeit“ Gottes abgeleitet werden konnte, auch wenn sie nicht darin disertis verbis ausgesprochen ist. Gesetzt, das Symbol,

allgemeinen den Bericht über die Erklärung der Presbyter bei E für zuverlässiger halten möchte, als den bei H, so ist doch nicht sicher, weder dass E nicht selbst das eine oder das andere Stück eingefügt habe, indem er die Beziehung auf das Symbol (dasjenige, das ihm geläufig war) noch deutlicher machen wollte, noch dass auch nur sein Text korrekt überliefert ist. Auf das Detail des Ausdruckes ist kein Verlass. Man kann es nicht im Ernste versuchen, Schlüsse auf den Wortlaut des asiatischen Symbols „um 200“ lediglich aus der Erklärung der Presbyter herzuleiten. Es muss im allgemeinen genügen, dass sie ein Symbol verraten, welches mit R verwandt scheint. Es ist in keiner Weise ausgeschlossen, dass dasselbe genau wie R gelaute hat. Zu beweisen ist das nach ihren Worten freilich ebenso wenig.

2. Das Bekenntnis des Charisius von Philadelphia. In den Akten des Konzils von Ephesus 431 (Actio VI) findet sich vielleicht die zweite Spur eines „alten“ Symbols in der Provinz Asia. Nämlich das Konzil beschäftigte sich auch in der Kürze mit dem Handel eines gewissen Charisius, Presbyter und *οικονόμος* zu Philadelphia (in Lydia; über Asia und die zugehörigen Landschaften s. Marquardt I², 333 ff.), der für uns nicht ganz durchsichtig ist (Mansi IV, 1343 ff.). Charisius denunziert zwei aus Konstantinopel nach Lydien gekommene Presbyter, die gewisse Leute zur Unterzeichnung eines heterodoxen Bekenntnisses in dem Momente verführt haben, wo sie vom Quartodecimanismus und Novatianismus sich zur katholischen Kirche wandten. Er muss in Händel mit jenen Presbytern beziehentl. ihren Hintermännern in Konstantinopel gekommen sein, denn er berichtet, dass diese ihn *ὡς αἱρετικὸν τῆς κοινωνίας καὶ λειτουργίας ἐκώλυσαν*. Eine *ὁμολογία πίστεως*, die er nun mit vorlegt, ist ohne Zweifel ganz orthodox. Aber dieselbe gewinnt eben dadurch einen etwas rätselhaften Charakter. Soll man sie für ad hoc aufgesetzt halten? Zu einem solchen Gedanken scheint ihre rein positive Haltung nicht recht zu passen. Allerdings weiss man gar nicht, in

welches Noët und die Presbyter, beide in ihrer Weise, verwenden, habe in Art. 1 gelaute, wie R, so konnte Noët geltend machen, dass dort „Gott“ ein Eigennamen für ein offenbar einziges Wesen sei, und die Presbyter mussten das wohl konzedieren. Merkwürdiger darf es vielleicht heissen, was Zahn S. 27 hervorhebt, dass die Presbyter auch das Prädikat *πατήρ* vermissen lassen. „Denn wie willkommen hätte es den Vertretern der Kirchenlehre sein müssen, den Patripassianern [einem Noët] gegenüber sagen zu können, dass der eine Gott, zu welchem auch sie nach ihrem Symbolum sich bekennen, nach dem Wortlaut desselben nicht Gott schlechthin, sondern der vom Sohn unterschiedene Vater sei!“ Aber ich meine, gerade etwas Ähnliches deuten sie nach dem Berichte des Epiphanius an. Sie machen offenbar dem Noët in einer Anspielung verständlich, dass er den *εἰς θεός* nicht *δικαίως* „ehre“. Die Anspielung auf das Symbol muss unmittelbar deutlich erschienen sein, etwa in einem Gedankengang, wie ihn Zahn vorführt. Stand ausdrücklich das Prädikat „*πατήρ (παντοκράτωρ)*“ mit im Symbol, so brauchten sie es gar nicht mit zu citieren, um dem Noët empfindlich zu machen, dass er das Symbol nicht ganz verwerte. — Woher kommt das „*ἐν Χριστόν*“ (bei Epiphanius)? Steckt darin eine Beziehung auf ein „*μονογενής*“ im Symbol?! (Oder sollte Epiphanius geflickt haben?)

welcher Richtung Charisius verdächtig geworden. Die Leute, wider die er auf dem Konzil Klage führt und die ihn exkommuniziert haben, sind Nestorianer gewesen. Ob sie umgekehrt seine nicänische Orthodoxie angegriffen haben? In diesem Falle ist sein Bekenntnis immerhin eine vollgültige Rechtfertigung. Das Konzil selbst fasst den Beschluss, dass niemand eine andere πίστις aufsetzen oder verbreiten dürfe als N, τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν, ἤγουν προκομίζειν, ἢ προσφέρειν τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἢ ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ ἐξ αἰρέσεως οἰάζεσθαι, τούτους . . . ἀναθεματίζειν (S. 1364). Danach könnte das Konzil selbst etwa daran Anstoss genommen haben, dass Charisius sich nicht einfach und bloss zu N bekennt; das ist freilich doch nicht zu belegen. Aber was will Charisius mit seiner ὁμολογία überhaupt speziell beweisen? Warum greift er, falls seine Orthodoxie irgendwie bedroht war, nicht in der That einfach zu N? Die Differenzen zwischen seiner ὁμολογία und N haben in keiner Richtung dogmatischen Belang. Hat er die ὁμολογία vielleicht gar nicht selbst aufgesetzt? Aber woher hat er sie denn genommen? Hier gewinnt die Formel vielleicht erst das grösste Interesse für uns. Nämlich man kann finden, es sei nun eine naheliegende Vermutung, dass sie das zu seiner Zeit in Philadelphia übliche Taufbekenntnis darstelle. Sehen wir sie von dieser Seite an!

Die Formel ist seit Walch bemerkt. (S. Hahn² § 144.) Genauere Achtsamkeit hat ihr aber nur Hort (Two diss. 133 ff.) gewidmet. Ihr Interesse liegt für uns unter der angedeuteten Voraussetzung in erster Linie darin, dass sie komplett scheint. Doch ist es schwer zu sagen, wie man sie taxieren soll, ob für ein verändertes N, so zwar, dass N teils verkürzt wäre, teils auch „ergänzt“, oder aber für das alte Gemeindebekenntnis von Philadelphia, erweitert durch Stücke und sonstige „freie“ dogmatische Zuthaten. Nehmen wir den ersteren Fall an, so würde sich der allgemeine Charakter der Formel wohl am leichtesten erklären. Nämlich dieselbe ist im theologischen und christologischen Passus in der Struktur mit N in spezifischer Übereinstimmung. Das „γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου“ erscheint wirklich wie ein „Einschub“ hinter „σαρκωθέντα“, ferner das „σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν, ἀποθανόντα“ wie eine blossе Präzisierung des „παθόντα“ in N. Nimmt man an, dass N die eigentliche Grundlage sei, so wäre über den Ausdruck zum Teil gar nicht weiter zu reflektieren, so z. B. böte das „ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς“ dann keinerlei Anlass mehr zur Vergleichung dieser Formel mit der Relation über die Erklärung der ephesinischen Presbyter bei Epiphanius. Für den Gedanken, dass die Formel vielmehr ein nach N abgeändertes, auf die Höhe der modernen „Orthodoxie“ erhobenes altes Gemeindesymbol sei, spricht in erster Linie — aber im Grunde auch allein — der Umstand, dass die Formel nicht mit dem Bekenntnis zum heil. Geiste abbricht, sondern noch der „Kirche“ und der „Auferstehung der Toten“ gedenkt. Aber man kann sich anderseits doch vorstellen, dass man ein Bedürfnis empfand, N gerade auf diesem Punkte zu ergänzen, wenigstens dann, wenn man schon seit alters ein Taufbekenntnis besass, welches hier noch weitere Artikel (so

wie R) bot. Ja, das Vorhandensein eben dieser Artikel auch in der Formel des Charisius involviert einen gewissen Zwang zu denken, dass es in Philadelphia schon vor dieser Formel ein Gemeindebekenntnis gegeben habe. Nämlich ohne diese Voraussetzung möchte es der Gemeinde doch jedenfalls genügt haben, ein bloss trinitarisches Symbol nach dem Schema von N, nur vielleicht mit Bezug auf die Incarnationslehre etwas plastischer, „biblischer“ gehalten als N selbst, zu bekommen. Am wichtigsten ist es nun wohl, dass wir überhaupt auf eine Spur eines „alten“ Bekenntnisses von Philadelphia geführt werden. Die Idee, dass es ein solches gegeben habe, ist ja sehr unterstützt durch die wider Noët sich erklärenden Presbyter von Ephesus (die *πρώτη μητρόπολις* von Asia). Alles in allem ist es mir immerhin das Wahrscheinlichste, dass man nach dem Siege der nicänischen Formel (denn sie recht eigens als solche wurde 381 zum Siege gebracht, nicht bloss die „Lehre“ von der Homousie des Sohnes) in Philadelphia das Bedürfniss empfand, N zu recipieren an Stelle des alten blassen Bekenntnisses, nur dass man sich doch entschloss, vom alten Bekenntnisse auch alles das festzuhalten, was zweifellos sich mit N vertrage. Ob dabei in den Stücken letzterer Art genau der Wortlaut des alten Symbols gewahrt wurde oder ob doch auch hier noch einmal geändert wurde, wer will das entscheiden? Hat man auch an N „geändert“ — nämlich so, dass man nicht nur Abstriche machte (das mochte sich empfehlen, um diese Formel kürzer und dadurch volkstümlicher zu machen!), sondern auch da, wo man ihm sachlich sich unterstellte —, so kann man das ja auch da gethan haben. wo man Stücke der alten Formel in N hinübernahm. Scheide ich aus, was direkt und bloss mit N übereinstimmt, oder sonst sicherlich freier Zusatz ist, so würde sich als mehr oder weniger zuverlässige „Spur“ des alten Symbols folgendes ergeben: Πιστεύω εἰς . . . θεόν, πατέρα παντοκράτορα⁴⁾ . . . καὶ εἰς [ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν]⁵⁾ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ⁶⁾ . . . τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου⁷⁾, . . . σταυρω-

4) Wenn die Fortsetzung hier lautet: *κτιστὴν ἀπάντων, ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν*, so scheint doch deutlich, dass das „*κτιστὴν*“ ein Schreibfehler ist für *κτιστῶν*. Der lateinische Text der Formeln, der sich in den Akten von Chalcedon (in der Repetition der Akten von Ephesus) findet, Act. I (s. Mansi VI, 889), bietet einfach *omnium visibilium et invisibilium factorem*. (Der lateinische Text der genuinen Akten von Ephesus hat freilich eine Übersetzung, die genau der Lesart „*κτιστὴν*“ zur Seite geht.) N hat weder *κτιστὴν* noch *κτιστῶν*. Hort findet, dass in der Formel des Charisius mehrere Stücke „an Antiochian sound“ hätten. In der That lautet das Antiochenum bei Cassian: *credo in . . . Deum patrem omnipotentem creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum*.

5) In diesen Worten, die so wie sie lauten aus N sind, wird eventuell auch ein Stück des „alten“ Symbols stecken, welche Gestalt es immer gehabt haben mag.

6) Möglich ist in der Formel des Charisius auch eine Konstruktion, wonach das *τὸν μονογενῆ* mit dem alsbald folgenden *θεόν ἐκ θεοῦ* zusammengezogen würde, was dann bloss N entsprechen dürfte.

7) Der Zusatz „*ἁγίας*“ hat auch wieder, mit Hort zu reden, an Antiochian sound. S. auch das Symbol Constitt VII, 41. Das Fehlen des Namens der Maria sei hervorgehoben! (Vergl. vierte Formel des Konzils von 341! Oben S. 263.)

θέντα ὑπὲρ ἡμῶν, ἀποθανόντα⁸⁾), ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ (ἄγιον?) πνεῦμα⁹⁾) . . . καὶ εἰς ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς ζωὴν αἰώνιον. Bemerkenswert ist besonders, dass des Begräbnisses und Sitzens zur Rechten des Vaters nicht gedacht ist. Wenn das dazu stimmt, dass die Formel des Charisius eine Bearbeitung von N sei, so wirft es auch noch offenbar auf die Ausdrücke, die als solche mit N übereinstimmen, ohne doch darin einen „spezifischen“ Charakter zu haben, einen Schein, der immerhin stark genug ist, um es auszuschliessen, dass man sie in irgendeinem Zusammenhange als „Zeugen“ benutze. Man übersehe nicht, dass von den zu R gehörigen Stücken im Schlussteile die „ἄφρεσις ἁμαρτιῶν“ eine Parallele nicht hat. Warum sollte dieses Stück, wenn es zum „alten“ Symbol von Philadelphia gehörte, ausgelassen worden sein? Ob es vielleicht bloss in der Abschrift des Bekenntnisses des Charisius, wie wir sie in den Akten des Ephesinums besitzen, fehlt? (Freilich fehlt es auch in dem vorhin Anm. 4 erwähnten lateinischen Texte von Chalcedon.)¹⁰⁾

Wenn wirklich zu denken ist, dass die Formel des Charisius N in einer Überarbeitung und zugleich das um 430 in Philadelphia übliche, an Stelle einer älteren Formel eingeführte Symbol repräsentiert, so hat sie noch dadurch eigenartige Bedeutung für die Symbolgeschichte, dass sie der erste Beleg wäre, dass eine Gemeinde N zu lieb, wenn auch nicht vorbehaltlos und rundum, ihr altes und zwar ex hypothesi ein mit R verwandtes Symbol aufgegeben habe. Da, wo wir sonst noch sicher ein „altes“ Symbol von dieser Art konstatieren — in der Diöcese von Antiochia —, treffen wir nur auf den Brauch, das alte Symbol durch Einschaltung von Stichworten aus N zu „reformieren“, nicht den umgekehrten, N durch Einschaltung von Stichworten aus dem alten Symbol zu „vervollständigen“. Nach der letzteren Art verfährt freilich Epiphanius, aber er bietet das von ihm geschaffene Symbol (das zweite des Ancoratus) einer solchen Gemeinde an, die anscheinend bis dahin überhaupt kein Symbol hatte! Die Singularität, die das „Philadelphenum“ verrät, kann einen wieder zweifelhaft machen, ob man in der Formel des

8) Um des in Anm. 3 bezeichneten Umstandes willen darf man hier nicht alsbald die Erklärung der alten Presbyter von Ephesus heranziehen!

9) Charisius bietet: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ (τὸν ?) παράκλητον, ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ. Die beiden ersteren Prädikate haben wieder „antiochenischen Klang“, wenigstens im weiteren Sinne, s. das Nestorianum (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) und Constitt. VII, 41 (τούτέστι τὸν παράκλητον) resp. die dritte Formel des Konzils von 341 (τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας).

10) Die mancherlei Berührung mit antiochenischen Formeln ist und bleibt auffallend. (Die Weise, wie der Kirche und der Auferstehung gedacht wird, kann auch geltend gemacht werden! S. Antiochenum bei Chrysostomus: νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ ζωὴν αἰώνιον, Nestorianum: ἁγίαν [καὶ ἀποστολικήν] ἐκκλησίαν καθολικὴν . . . καὶ ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον, Constitt. VII, 41: ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία. (Vergl. auch Form. IV von 341). Es ist umgekehrt erwähnenswert, dass die Formel des Charisius mit C sich nirgends in spezifischer Weise trifft. Das mag zur Geschichte von C beachtet werden.)

Charisius nicht vielleicht doch eine Privatformel zu erkennen habe. Wir müssten betonen, dass diese Formel ihrer Entstehung nach dann im Einzelnen freilich völlig unkontrollierbar sei. Aber wir wissen ja auch von Charisius' Person, seiner Herkunft etc., nichts.¹¹⁾

Anhang.

Giebt es Anhaltspunkte für ein altbyzantinisches Symbol?

In Konstantinopel hat im Beginne des fünften Jahrhunderts N die Stellung eines Taufsymbols gehabt. Das ist aus der Erklärung des Eutyches in Chalcedon zu entnehmen. (Caspari hat in dem oben S. 228, Anm. 1 genannten Aufsätze, S. 663 ff. auf diese Erklärung zuerst aufmerksam gemacht. Vergl. auch meine

11) Als bald auf die Formel des Charisius folgt in den Akten von Ephesus eine andere, die auf Theodorus von Mopsvestia zurückzuführen ist. (Hahn² § 139. Ich weiss nicht, warum hier die lateinische Übersetzung, die Marius Mercator giebt und die Hahn¹, S. 202 ff. mit Recht auch aufnahm, unterdrückt ist.) Facundus von Hermiane, Pro defens. trium capitulorum II, 2 u. 5 (Migne, Patr. lat. LXVII, 588 u. 598) drückt Zweifel aus an der Autorschaft des Theodor. Dieselben haben nicht viel zu bedeuten. Möller („Theodor v. Mopsvestia“ PRE³ XV, 400) nimmt mit Recht an, dass wenn weder Charisius, der die betreffende Formel bloss als diejenige, die seine Gegner verbreitet hätten, dem Konzil vorlegt, noch das Konzil selbst sie dem Theodor zuschreibt (das Konzil verwirft ausdrücklich das von Charisius unter dem Titel „ἵσον τῆς ἐκδόσεως τοῦ παραπλασθέντος συμβόλου“ vorgelegte Dokument, aber nur mit der Bezeichnung desselben als „ἡ προκομισθεῖσα ἐκδοσις παρὰ Χαρισίου τοῦ πρεσβυτέρου“, S. 1364), ich sage Möller nimmt mit Recht an, dass da noch Rücksicht auf den ehrwürdigen Namen des grossen antiochenischen Exegeten, der im Frieden mit der Kirche gestorben war, obwalte. Man sagte sich schon in der Sache von seiner Theologie los, aber seine Person wollte man noch schonen. Auf die Formel einzugehen, haben wir hier nur nebenher Anlass. Sie hat zwei Teile, einen trinitarischen und einen christologischen. Im ersteren ist nichts enthalten, was an ein bekanntes Symbol erinnerte. Auch N ist nicht eigentlich die Grundlage hier. Theodor ist sachlich mit N in Übereinstimmung, aber er braucht individuelle Ausdrücke. Im christologischen Teile interessiert höchstens ein Satz. Theodor sagt: Χρὴ δὲ . . . περὶ τῆς οἰκονομίας . . . εἰδέναι, ὅτι ὁ θεσπότης θεός λόγος ἄνθρωπον εἴληψε τέλειον . . . , „Ὁν ἄνθρωπον . . . πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς παρθένου μήτρᾳ διαπλασθέντα . . . ἀπορήτως συνῆψεν ἑαυτῷ θανάτου μὲν αὐτὸν . . . πειρασθῆναι κατασκευάσας, ἐγείρας δὲ ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναγαγὼν εἰς οὐρανὸν καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ . . . Theodor als geborener Antiochener (auch ohne Zweifel in Antiochia getauft, geb. um 350) kannte vielleicht noch das alte Antiochenum, sicher das revidierte. Seine Ausdrucksweise ist an der aufgehobenen, immerhin an das Symbol erinnernden Stelle bedingt durch seinen besonderen theologischen Gedanken. Am interessantesten an dem ganzen Bekenntnis dünkt mich der Eingang: Τοὺς ἢ νῦν πρῶτον παιδευμένους τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων τὴν ἀκριβείαν ἢ ἐκ τινος αἰρετικῆς πλάνης μεθίστασθαι βουλομένους ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν διδάσκεισθαι ὀφείλει: καὶ ὁμολογεῖν: folgt die lange Formel. Theodor erscheint hier als ein Rivale des Epiphanius, seine Formel ist — ohne direkten Bezug — eine Konkurrenzformel zu der zweiten Formel des Ancoratus. Ob sie nicht eine grössere Rolle gespielt haben sollte, als die, welche wir aus den Akten des Ephesinums erkennen? Nach diesen haben die Anhänger des Nestorius in Konstantinopel versucht, sie in Lydien zu verbreiten. (Als wirkliches „Taufsymbol“? Es scheint doch so!)

„Confessionskunde“ I, S. 261 f.). Wie ich oben S. 229, Anm. 4 schon erwähnte, ist auch Socrates in seiner Kirchengeschichte dafür ein Zeuge. Da das Konzil von 381 N gerade als Formel „bestätigt“ hatte, ist das nicht auffallend (es ist andererseits wohl in der Kürze der schlagendste Beweis wider die Legende von C). Dass N nicht vor der Zeit des Sieges der nicäischen Orthodoxie, d. h. nicht vor der Zeit des Kaisers Theodosius I., in der Stadt Konstantins gegolten hat, darf man auch als sicher annehmen. Es war ja 325 nicht etwa als „Taufsymbol“ proklamiert worden, und dass Konstantin selbst es schon mit diesem Range für seine Hauptstadt bekleidet habe, darf man billig bezweifeln (eine solche Thatsache wäre schwerlich vergessen worden). Auf welches Symbol etwa Theodosius selbst getauft worden, weiss man nicht. Geboren (wahrscheinlich 346) in Spanien, war er erst als Kaiser 380 in Thessalonich von dem dortigen „orthodoxen“ Bischof Ascholius getauft worden (s. Uhlhorn, PRE² XV, 409). Aus seinen bekannten Religions-Erlassen ist nichts zu schliessen. Ob Byzantion, ehe N dort eingeführt wurde, ein Taufsymbol hatte, lässt sich vielleicht an einem späteren Orte aus allgemeinen Gesichtspunkten mutmassen. Hier möchte ich nur die Frage aufwerfen, ob aus dem Bekenntnisse des Eudoxius oder vielleicht dem Glaubensdekalog des Gregor von Nazianz nach irgendwelcher Wahrscheinlichkeit sich Schlüsse in dieser Richtung ableiten lassen, speziell so, dass wir wohl gar Worte des alten Symbols von Byzanz-Konstantinopel heraushören könnten.

a) Auf „das christologische Bekenntnis des Eudoxius von Konstantinopel“ lenkte Caspari die Aufmerksamkeit in „Alte und neue Quellen“, S. 176 ff. Er entnahm es aus A. Mai, Scriptt. vet. nova Collectio VII, 17 und edierte es neu unter Rücksicht auch auf einen Wiener Codex.¹⁾ Da es in die Hahn'sche Bibliothek noch nicht mit aufgenommen werden konnte, setze ich es auch hieher, zumal das der kürzeste Weg ist, um klar zu machen, was es wert ist. Eudoxius schreibt:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ πατέρα, τὴν μόνην φύσιν ἀγέννητον καὶ ἀπάτορα, ὅτι μηδὲνα σέβειν πέφυκεν ὡς ἐπαναβεβηκυῖα.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον, τὸν υἱὸν, εἰσεβῆ ἐκ τοῦ σέβειν τὸν πατέρα, καὶ μονογενῆ μὲν, κρείττονα πάσης τῆς μετ' αὐτὸν κτίσεως, πρωτότοκον δὲ, ὅτι τὸ ἐξαίρετον καὶ πρωτιστόν ἐστι τῶν κτισμάτων. σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέληψεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπέτασματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις· παθητὸς δι' οἰκονομίαν· οὔτε γὰρ ψυχῆς ἢ σώματος παθόντος τὸν κόσμον σώζειν ἐδύνατο. Ἀνακρινέσθωσαν οὖν πῶς ὁ παθητὸς καὶ θνητὸς τῷ κρείττονι τούτων θεῷ, πάθους τε καὶ θανάτου ἐπέκεινα, δύναται εἶναι ὁμοούσιος.

Eudoxius war geborener Kleinarmenier (d. h. er stammte aus dem Teile von Armenia, der zur römischen Provinz Cappadocia gehörte; Marquardt I² 369), seit etwa 330 hatte er den Bischofssitz von Germanicia (s. über diese Stadt die

1) Bezieht sich auch mit Rücksicht auf eine alte lateinische Übersetzung, die sich bei H. Canisius, Lectiones antiquae II ed. Basnage, findet. Ich lasse alle diese kritischen Notizen beiseite. — In dem Teile des Sammelwerkes eines Anastasius presbyter, den Mai a. a. O. S. 6 ff. herausgegeben hat (er übrigens nach einer anonymen Handschrift), findet sich S. 67 auch ein Stück unter dem Titel: Διδασκαλία ὁρθόδοξος ἐν ἣ ἐοτήκεται ἡ ἀγία καθολικὴ ἐκκλησία, welches vielleicht von Interesse heissen müsste, wenn es älter wäre. Es ist aber offensichtlich nach 681 verfasst. Ein Autor wird nicht genannt. Ob C benutzt ist, lässt sich nicht mit voller Sicherheit konstatieren. Dagegen klingt der christologische Teil mehrfach an das zweite Symbol des Epiphanius, oder eine der davon abgeleiteten Formeln, an.

Heimat des Nestorius, oben S. 251, Anm. 6), seit Ende 357 den von Antiochia, zuletzt seit 360 von Konstantinopel, woselbst er 370 starb. Gesetzt, dass er den λόγος περὶ σαρκώσεως, aus welchem die bei Mai sich findende Partie stammt, in Konstantinopel verfasst hat (worüber keinerlei Gewissheit besteht), so ergibt sich für uns doch nichts, was als „konstantinopolitanisch“ in seinen Worten in Anspruch zu nehmen wäre. Auch Caspari findet, dass nur allenfalls „antiochenische“ Symbolausdrücke bei ihm anklingen. Sogleich der Eingang des Bekenntnisses deckt sich mit dem Antiochenum selbst. Auch der Einleitungspassus des christologischen Teiles erinnert daran. Freilich zugleich an das „Lucianeum“. Mit jenem und diesem Symbol trifft sich das μονογενῆ und πρωτότοκον. (Vergl. auch die Formel des Euseb!) Sonst ist unverkennbar, dass N mit benutzt ist, nämlich direkt antithetisch (s. besonders σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα).

b) Der Glaubensdekalog des Gregor von Nazianz bildet den Schluss der (oben S. 340, Anm. 3 bereits benutzten) Oratio XL. Diese grosse Taufrede ist nach dem Ansatz der Mauriner am 7. Januar 381 gehalten worden, in Konstantinopel. (S. Gregorii Naz. opera, Paris 1778, tom. I, 691 ff.) Kein Zweifel, dass aus ihr mancherlei hinsichtlich der Taufe und der zu ihr gehörigen Akte zu entnehmen ist. Wenn man in cap. 8 noch zweifelhaft sein kann, ob die „ὁμολογία“ und die πρὸς τὸν θεὸν συνθήκαι, von denen hier die Rede ist, nicht vielleicht bloss ein Gelübde mit ethischem Inhalte darstellen möchten, so scheint schon in cap. 11 klar, dass ein formuliertes Glaubensbekenntnis die Hauptsache ist. G. mahnt durch die ganze Rede hin zu frühzeitiger Taufe. Besonders warnt er davor, die Taufe bis dahin, wo der Tod droht, zu verschieben. Ἔως ἔτι τῶν λογισμῶν κύριος εἰ, πρόσδραμε τῷ θωρήματι, empfiehlt er, . . . ἕως οὐ παράφορος ἡ γλῶσσα . . . οὐδὲ ζημιούται (ἵνα μὴ πλεῖον τι λέγω) τὰ τῆς μυσταγωγίας ῥήματα ἕως δύνασαι γενέσθαι πιστός, οὐκ εἰκαζόμενος, ἀλλ' ὁμολογούμενος . . . In cap. 28 redet G von der Kindertaufe. Selbst die kleinsten Kinder sollen im Notfalle getauft werden, κρεῖττον γὰρ ἀναισθήτως ἀγιασθῆναι, ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα. Das Richtige ist, die Kinder etwa mit drei Jahren zu taufen, ἥνικα καὶ ἀκοῦσαι τι μυστικόν καὶ ἀποκρίνεσθαι δυνατόν, εἰ καὶ μὴ συνιέντα τελέως, ἀλλ' οὖν τυπούμενα. Also auch hier ist ein Bekenntnis (eine „Antwort“) vorgesehen. In cap. 41 ist von der „καλὴ παρακαταθήκη“ die Rede, die es vor allem zu bewahren gelte nach der Taufe. Ist das das „symbolum traditum“? Aber nach dem, was alsbald folgt, scheint nur von der Trinitätslehre als solcher die Rede zu sein: τὴν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογίαν, ταύτην πιστεῦν σοι σήμερον. Es folgt eine längere Auseinandersetzung über die μία θεότης τε καὶ δύναμις ἐν τοῖς τρισὶν εὐρισκομένη ἐνικῶς, resp. die ὁμοουσιότης dieser drei trotz der μοναρχία τοῦ θεοῦ. In cap. 44 schliesst er seine Apologie der „Orthodoxie“ mit der kurzen Wendung τί μοι δεῖ μακροτέρων λόγων: διδασκαλίας γὰρ καιρός, οὐκ ἀντιλογίας· μαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, μετὰ ταύτης βαπτισθῆσθαι τῆς πίστεως. Von sich selbst bezeugt er hier, dass er schon jung (schon als Kind?) getauft sei und zwar eben auf den „λόγος“ von der Trinität. Er ist damit „bezeichnet worden“ und „bezeichnet“ nun seinerseits damit (γράφω ἃ γέγραμμαι καὶ διδάσκω ἃ καὶ μεμάθηκα). Ziemlich unvermittelt fährt er cap. 45 fort mit den Worten: ἀλλ' οὕτω τύπος οὐδεὶς ἐν τῇ σῇ ψυχῇ, οὔτε χεῖρονος γράμματος οὔτε βελτίονος: σήμερον δὲ σε γραφῆναι δεήσει καὶ παρ' ἡμῶν τυπωθῆναι πρὸς τελειότητα; εἰς τῆς νεφέλης χωρήσωμεν· δός μοι τὰς πλάκας τῆς σῆς καρδίας· γίνομαι σοι Μωσῆς, εἰ καὶ τολμηρόν εἰπείν· ἐγγράφω δακτύλῳ θεοῦ νέον δεκάλογον· ἐγγράφω σύντομον σωτηρίαν. Folgt die uns hier speziell interessierende Formel. (S. dieselbe auch Hahn² § 13).

Es fragt sich, ob die Vorführung eines „Glaubensdekaloges“ an dieser Stelle nur die der Arkandisciplin entsprechende Form der öffentlichen Vorbereitung auf die traditio symboli ist, oder ob G ein „Symbol“, eine stilisiert ausgeführte

Formel der „πίστις“, nicht kennt und nur in freier rhetorischer Wendung noch dazu übergeht, eine Art von κανὼν für das Detail des Dogmas darzubieten?

Caspari hat sich mit unserer Formel auch beschäftigt, nämlich in Anhang III zu der Abhandlung über „Ein Gregor von Nazianz beigelegtes Glaubensbekenntnis in syrischer Sprache“ (Alte u. neue Quellen, S. 1 ff.; es handelt sich um die schon oben berührte Komposition aus der Glaubensformel des Thaumaturgen und dem Anfang der κατὰ μέρος πίστις). Caspari spricht hier über „die vierte Katechese des Cyrillus von Jerusalem, eine Parallele zum Glaubensdekalog des Gregorius von Nazianz“. Vorbereitet war seine Erörterung durch eine kritische Ausgabe des Glaubensdekalogs des Gregor, S. 21—24.

Wenn man den Text bei Hahn² ansieht (dessen Mitteilung eine dankenswerte, selbständige Erweiterung des Materials von Hahn¹ bedeutet), so bemerkt man mit Befremden, dass er einen Satz nicht enthält, auf den zur Beurteilung viel ankommt, nämlich den Schlusssatz von cap. 45 in der Maurinerausgabe. Nicht als ob Hahn ihn unterdrückt hätte, aber er bietet ihn in einer Anmerkung, wo er leicht übersehen wird. Und doch enthält er vielleicht die Entscheidung der oben aufgeworfenen Frage. Nämlich G. sagt a. a. O., nachdem er mit einem „δέ-κατον“ deutlich den Schluss seines Dekalogs gemacht hat: ἔχεις τοῦ μυστηρίου τὰ ἔκφρα καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἀνοαῖς οὐκ ἀπόρρητα· τὰλλα δὲ εἴσω μαθήσῃ, τῆς τριάδος χαρίζομένης, ἃ καὶ κρύφει παρὰ σεαυτῷ σφραγίδι κρατούμενα. Ich bin nicht ganz so sicher, wie Caspari, dass diese Worte auf die noch bevorstehende, aber geheime traditio symboli gehen, aber ich sehe doch auch keine eigentliche Schwierigkeit, sie mit darauf zu beziehen. Nämlich an und für sich scheinen mir die Worte der Art, dass ich nicht sicher bin, ob sie nicht statt an den Schluss von cap. 45, vielmehr an den Anfang von cap. 46 (womit die Rede ihr Ende erreicht) gehören möchten. G. hat sich ganz offenbar jeder „Schilderung“ der Taufe und ihrer Einzelakte enthalten. Die Rede bewegt sich überall in blossen Andeutungen, dem Eingeweihten ausreichend verständlich, den „πολλοί“ zweifellos meist recht dunkel. Die Bezeichnung des Symbols mit „μυστήριον“ als seinem Titel wäre singulär, wiewohl freilich keineswegs unmöglich. Es liegt wohl näher zu denken, dass G. hier von der gesamten Handlung des βαπτισμός spricht. Auch das „τὰλλα δὲ εἴσω μαθήσῃ“ beweist nicht, dass G. just auf das „μάθημα“ noch anspielt. Allein es ist anderseits auch nicht möglich zu behaupten, dass solche Anspielung ausgeschlossen sei. Dass Cyrill von Jerusalem, der auch einen „Glaubensdekalog“ aufstellt, ein Symbol im Hintergrunde hat, beweist zweifellos nicht, dass Gregor auch ein solches in Bereitschaft haben müsse. Im Gegenteil bietet es einigen Anstoss, dass Gregor eventuell eine Sitte, wonach die traditio symboli bei der Feier der Taufe selbst geschah, vorauszusetzen scheint. Cyrill „tradiert“ das Symbol in der ganzen Serie von „Katechesen“, die wir von ihm besitzen. Wir haben keinen Beleg dafür, dass die bei Gregor dem Eindrucke nach anzunehmende Form irgendwo vorgekommen sei. Aber freilich, warum sollten wir sie ohne solchen „Beleg“ für unglaublich erklären? Also ich bin bereit, anzunehmen, dass Gregor ein Symbol in seiner Gemeinde voraussetzt.²⁾

2) Die Rede des Gregor ist so lang, dass man sich kaum vorstellen kann, sie sei wörtlich so gesprochen worden. Sie dürfte eine nachträglich redigierte, ausgeführte und doch in ihren konkreten, d. h. zeit-örtlichen Beziehungen, um der Arkandisciplin willen vollends unbestimmt gehaltene Ausgabe der wirklichen Predigt sein. Dann darf man die Indicien für die „Situation“ nicht zu sehr urgieren. Möglich wäre, dass die Rede nur in dem Sinne zum Schlusse auf den Taufakt selbst hinwiese, dass sie am Eingange der Taufzeit im allgemeinen gehalten worden, dass Gregor den Glaubensdekalog ebenso wie Cyrill vorab, vor der Mitteilung und lehrhaften Auslegung resp. katechetischen Einprägung des

Aber nun welches? Ist es ausgeschlossen, dass er N meint? Warum sollte er es nicht vielleicht gewesen sein, der N in Konstantinopel als Taufsymbold eingeführt habe?

Giebt man zu, dass die Bejahung dieser Frage etwas für sich habe (man denke an die Einführung von N in Cappadocien durch Basilius!), so scheint es hoffnungslos, aus dem Glaubensdekalog Anspielungen auf das „altbyzantinische“ Symbol heraushören zu wollen. Indes die Voraussetzung ist ja mindestens unsicher. So ist es doch jedenfalls berechtigt, jene Formel hier wenigstens in der Kürze zu analysieren.

Sie berührt also die folgenden Stücke: 1) den Taufbefehl, um aus dem $\theta\nu\mu\alpha\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$ $\epsilon\nu$ der „drei“ den Gedanken des Einen Gottes abzuleiten, 2) die Lehre, dass $\epsilon\ \sigma\acute{\omicron}\mu\pi\alpha\varsigma\ \kappa\acute{\omicron}\varsigma\mu\omicron\varsigma$ aus dem Nichts von Gott geschaffen ist und der $\pi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\iota\sigma\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ dauernd untersteht, 3) dass es keine $\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon$ gebe, die irgendwie selbständig sei oder von Gott stamme, dass alles Böse vielmehr „unser Werk“ sei und das des Teufels, 4) die Lehre von der Incarnation, 5) die vom Heilswerte insonderheit des Todes Christi, 6) von der Auferstehung und Himmelfahrt, 7) von der Wiederkunft des Herrn, 8) von der Auferstehung und dem Gerichte der Menschen, 9) von dem Himmelreich³⁾ und der „Finsternis“, 10) „ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τούτῳ τῇ θεμελίῳ τῶν δογμάτων, ἐπειδὴ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ὡς ἔργα δίχᾳ πίστεως“.⁴⁾ Man kann wohl nur in den Stücken 4—8 Symbolelemente mutmassen. Was über die Person Christi gesagt wird, bewegt sich in der That in Ausdrücken, die auf ein Symbol zurückzuweisen scheinen. Ich setze folgende Sätze hierher: Πίστεις τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν προαιώνιον λόγον, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως, τοῦτον ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεγεννησθαι διὰ σέ καὶ υἱὸν ἀνθρώπου, ἐκ τῆς παρθένου προσελθόντα Μαρίας ἀρρήτως καὶ ἀρυσπάρως, ... ὅλον ἄνθρωπον τὸν αὐτὸν καὶ θεόν ... τοσοῦτον ἄνθρωπον διὰ σέ ὅσον σὺ γίνῃ δι’ ἐκεῖνον θεός. Τοῦτον ὑπὲρ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν ἤχθαι εἰς θάνατον, σταυρωθέντα τε καὶ ταφέντα ... καὶ ἀναστάντα τριήμερον, ἀνεληλυθέναι εἰς τοὺς οὐρανοὺς ..., ἥξειν τε πάλιν μετὰ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας, κρίνοντα ζῶντας καὶ νεκροὺς ... Δέξου πρὸς τοῦτοις ἀνάστασιν, κρίσιν, ἀνταπόδοσιν ... Ich meine, es sei kein Grund vorhanden, zu vermuten, dass Gregor hier auf irgendein anderes Symbol anspiele als N. In den letzten Worten liegt nichts, was uns veranlassen könnte, an ein Symbol zu denken, in dem wie in R noch nach der Erwähnung des h. Geistes etwas folgte. Es ist im Gegenteil vielmehr bemerkenswert, dass G. nicht der Kirche, nicht der Sündenvergebung, nicht mit irgendeiner direkten Wendung der Fleischesauferstehung oder des „ewigen Lebens“ gedenkt.

Im christologischen Teile fällt auf, dass G. nicht vom Sitzen Jesu zur Rechten Gottes redet. Das erinnert ausdrücklich an N. Dieses letztere bietet keine Er-

Symbols, aufstellte und damit bloss eine Art von Präludium auf eine noch folgende, vielleicht ebenso wie in Jerusalem wochenlang währende Vorbereitung auf die Taufe beabsichtigte. Mit solchen „Möglichkeiten“ muss man angesichts des Charakters der Rede wohl rechnen. Aber das beweist schliesslich nur, wie unsicher hier alles ist.

3) Nebenbei bemerkt ein theologisch interessanter Passus: ἀνάστασις, κρίσις καὶ ἀνταπόδοσις sind „Licht“ für die $\kappa\epsilon\kappa\alpha\theta\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \tau\acute{\eta}\nu\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\iota$, das Licht aber ist Gott, der da ἐρώμενος τε καὶ γνωσκόμενος ist κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς καθαρότητος. $\delta\ \delta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \omicron\upsilon\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\omega\nu\ \delta\omicron\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$.

4) Caspari benutzt einen Codex, in dem die zehn Artikel markiert sind. Meist kann man sachlich nicht zweifelhaft sein, wo ein neuer „λόγος“ einsetzt. Sofern das doch zum Teil zweifelhaft ist, kommt ja nicht gerade viel darauf an, ob man die Absicht Gregors richtig trifft.

wählung der Maria. Aber dass G. hervorhebt, dass man Christus als „ἐκ τῆς παρθένου προελθόντα Μαρίας“ sich vergegenwärtigen solle, erklärt sich doch wirklich leicht, auch ohne dass ihm ein Symbol vorschwebt; sein Ausdruck ist individuell.⁵⁾ So bleibt allenfalls die Erläuterung zu dem „τοῦτον εἰς θάνατον ἤχθαι“ durch „σταυρωθέντα τε καὶ ταφέντα“ als ein nicht sachlich indiciertes, eben darum in seinem typischen Tenor auffälliges Element seiner Rede. Es wäre doch möglich, dass er an 1. Cor. 15, 3 dächte. Dass ihm diese Stelle im allgemeinen in seinem fünften „Gebote“ im Sinne liege, ist wahrscheinlich. Dem „ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν“ geht seine Ausdrucksweise fast ausdrücklich zur Seite. Wollte er des „Begräbnisses“ auch gedenken, so konnte er es, nachdem er den Satz einmal begonnen hatte, wie der Fall ist, kaum allein noch nachbringen, dann aber ergab sich ein σταυρωθέντα τε καὶ ταφέντα fast von selbst. Will man sich mit solcher Erwägung doch nicht zufrieden geben, so mache ich darauf aufmerksam, dass Gregor nach aller Wahrscheinlichkeit die Katechesen des Cyrill von Jerusalem vor Augen hat, indem er überhaupt daran geht, einen „Glaubensdekalog“ zu formulieren. Nämlich man kann es mindestens nicht beweisen, dass es ein im Orient ständiger Brauch war, in dieser Form eine Glaubensregel aufzustellen. Eine wirkliche Probe haben wir vor Gregor nur bei Cyrill, und es ist vielleicht ein Einfall des Cyrill gewesen (oder wahrscheinlich ein lokaler Brauch seiner Gemeinde), wenn dieser einen solchen „Dekalog“ aufstellte. Unter diesen Umständen ist dem Gregor Kenntnis überhaupt der Katechesen des Cyrill zuzutrauen. Dass er das Symbol von Jerusalem abgesehen von den Katechesen gekannt habe, ist billig zu bezweifeln. Dann aber ist wieder anzunehmen, dass er durch die Überschriften der einzelnen Katechesen in seiner Vorstellung über den Inhalt dieses Symbols bestimmt sei. Just durch die Überschriften aber erhält man für das Symbol des Cyrill einen Artikel „σταυρωθέντα καὶ ταφέντα“ (s. oben S. 238f.).

Auf diese Weise zerrinnt jede Mutmassung über ein etwa der Rezeption von N voranliegendes „altes“ Symbol von Konstantinopel, ein Symbol, welches vielleicht in die Zeit, da die Stadt noch Byzanz hiess, hinaufragte. Man kann, bis einmal jemand auf weitere „Quellen“ glaubt hinweisen zu können⁶⁾, nur dabei bleiben, dass es „Spuren“ eines „altbyzantinischen Symbols“ nicht giebt.

5) Durch die Zeitbestimmung „τοῦτον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεγενῆσθαι . . . ὑπὸν ἀνθρώπου etc.“ mag man sich an das „Lucineum“ erinnert sehen. Es ist doch auch, wenngleich mit einer kleinen Änderung, ein Citat aus Hebr. 1, 2 (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων). — Die Zusätze „πάντα“ und „μετὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας“ erinnern an dasselbe Symbol. Zugleich, und zwar zumal um des „ἤξειν“ willen, an die Formel des Eusebius.

6) Mir selbst entgeht nicht, dass die im Jahre 360 gehaltene Synode von Konstantinopel eine Formel aufgestellt hat. Aber ich erinnere nur an meine Ausführungen über die Kette von Formeln, deren Glied diese Formel ist. S. speziell oben S. 261. Im einzelnen sind hier die Besonderheiten des Ausdrucks unkontrollierbar. Man hat den Eindruck, dass die Abweichungen dieser Formel von derjenigen von Nike und der letzteren wieder von der vierten sinnischen gerade in den Partien, die uns vorab interessieren würden, zufällig sind. Auf das Symbol von Konstantinopel einen Schluss zu ziehen, ist absolut unthunlich. — Caspari macht I, 93—94 darauf aufmerksam, dass in der 6. Homilie des Chrysostomus über den Colosserbrief auch vielleicht eine Spur des Symbols von Konstantinopel enthalten sei. Nämlich diese Homilien sind von Chr. nicht mehr als Presbyter von Antiochia, sondern als Bischof von K. — wahrscheinlich im Jahre 399 — gehalten worden. Zu konstatieren wären eventuell nur die Worte (εἰς) ζωὴν αἰώνιον. Um diese Zeit ist N Symbol von Konstantinopel gewesen (das darf man nach allen Indicien für sicher annehmen). Hier kommt dieses Stück nicht vor. Dagegen

8. Kapitel.

Die Grundlage der orientalischen Symbole.

Wir kommen zum Schlusse der Untersuchungen der zweiten Abteilung dieses ersten Teiles unserer Aufgabe. Weiteres Material zur Festsstellung des „Typus“ der orientalischen Symbole vermag ich zunächst nicht beizubringen. Wir sind zeitlich nicht tiefer hinuntergegangen als bis in die Epoche der Konzilien von Ephesus und Chalcedon. Wer die Akten dieser Konzilien kennt, wird das begreiflich finden. Wir sind hier in der Situation, wo C anfängt seine grosse geschichtliche Rolle zu spielen (eine Rolle, die ihm in erster Linie durch N streitig gemacht worden ist). Soweit der Orient im fünften Jahrhundert andere Taufsymbole besessen hat als N und C, haben eben diese wohl noch eine längere Zeit das Feld behauptet. Mit den gesetzlichen Massnahmen des Justinian für C (s. meine „Confessionskunde“ I, 262 ff.) war erst die letzte Stunde für sie gekommen (nämlich innerhalb des Gebietes des „Reichs“ und seiner Kirche).¹⁾ Nachweisbare „Spuren“ sind schon in dem Jahrhundert zwischen dem Chalcedonense und der Regierung Justinians nicht mehr vorhanden. Zuletzt wird man noch an solche Symbole erinnert in Chalcedon. Aber Material zur Textgeschichte im Detail findet man doch wohl kein weiteres, als was ich auch vorgebracht habe.²⁾ So dürfen

notorisch im Symbol von Antiochia. Caspari meint, Chr. werde doch „natürlich“ an der betreffenden Stelle, wo er in der That auf eine geläufige „*ἡμολογία*“ anspielt, auf das Bekenntnis der Stadt, in der er predigt, zielen. Ich finde das doch nicht so selbstverständlich, wie er. (Man denke daran, dass wir eine der ersten Arbeiten Casp.'s vor uns haben; später mag auch er anders gedacht haben.) Das Verhalten des Augustin zeigt, wie wenig sicher es ist, dass der Redner das Symbol der Stadt, wo er Bischof ist, benutzt. Die Weise, wie Chr. sich ausdrückt, scheint mir auch zu verraten, dass er nicht eigentlich direkt „citieren“ will. Er wird an das Antiochenum denken, aber meinen, in der Sache sei die „*ἡμολογία εἰς ζωὴν αἰώνιον*“ in der Christenheit allgemeingültig.

1) Zum Teil hat sich C ja auch über die „offizielle Reichskirche“, die „katholische“ Kirche, hinaus durch Justinians Einfluss durchgesetzt! So haben die „Jakobiten“ es angenommen, offenbar durch Vermittelung ihres „Stifters“, des Jacob Baradaï. Vgl. „Confessionskunde“ I, 215; 220, Anm. 2; 225, Anm. 1; 263, Anm. 1. Das persönliche, rein dogmatisch gehaltene Bekenntnis des Baradaï, welches Cornill äthiopisch, H. G. Kley n arabisch edierte, hat freilich nichts mit C gemein. Es beweist durch seine Art mit, dass man nach der Zeit Justinians bei den Theologen im byzantinischen Gebiete wohl auch auf keine Spuren „alter“ Formen mehr zu rechnen hat. Im Grunde hatte niemand mehr etwas gegen C einzuwenden. Diese Formel war den „Orthodoxen“ um ihrer Legende willen wertvoll. Den „Häretikern“ — speziell den Monophysiten — erschien sie zu harmlos, als dass man wider sie gestritten hätte; das beweist das Verhalten des Baradaï. (Wer mit dem „Reiche“ politisch nichts zu thun hatte, wie die Armenier und „Nestorianer“, fand keinen Anlass, C mit anzunehmen. Jenseits der Grenzen des oströmischen Reiches haben sich daher alte Sonderformeln, eben das Armeniacum und das Nestorianum, bis heute erhalten.)

2) Man sehe nur die Anathematismen des Konzils von 553 oder den Tomus des Konzils von 681 an. Hier handelt es sich nur noch um C als „*τὸ σύμβολον*“,

wir uns daran wagen, die letzte Frage, die uns überhaupt in diesem „Ersten Teile“ unseres Werkes beschäftigt, aufzuwerfen. Ich suche nach dem Archetypus des Taufsymbols. Für das Abendland erwies sich als solcher das Symbol von Rom. Ob es in der gleichen Weise ein „Muttersymbol“ für den Orient gegeben habe, und wie sich dieses zu R verhalte, das ist also hier zu erwägen.

Es kann sich nur darum handeln, für diejenigen Symbole, die mit R verwandt sind, die Grundlage festzustellen. Wir sind manchmal auf die Spur eines Taufbekenntnisses geführt worden, welches bloss den Trinitätsglauben in Übereinstimmung mit der Taufspendeformel ausdrückte (etwa mit einem Zusatze hinsichtlich der Kirche oder auch der praktischen Christenhoffnung!). Alles dieses wird für uns erst wichtig, wenn wir den sachlichen Fragen der Geschichte des Taufsymbols nachgehen. Es kommt für uns zunächst nur ein litterarischer Gesichtspunkt in Betracht. Da ist es nun kaum von Bedeutung, den „Archetypus“ jener bloss trinitarischen Formeln aufzusuchen. Man darf da sogar kurzerhand annehmen, dass die Formel Matth. 28, 19 allein alles erklärt. Vielmehr

Hahn² §§ 79 und 80. Es ist dankenswert, dass in dieser Auflage auch noch manche spätere Formeln, zumal auch von privatem Charakter, Aufnahme gefunden haben. So nicht nur die „Ekthesis des Kaisers Heraclius“ (§ 158, verfasst von dem ökumenischen Patriarchen Sergius, † 638), sondern auch die Bekenntnisse des Sophronius von Jerusalem (634), des Paulus von Konstantinopel (647), Macarius von Antiochia (681). Auf andere Formeln wird aufmerksam gemacht (s. § 161, Anm. 1603). Man kann sich hier überzeugen, dass Detailerörterung der Struktur und der Ausdrücke, die der Autor wählt, nicht mehr angezeigt ist. C ist für alle diese Männer zweifellos „das Symbol“. Dennoch machen sie keineswegs in sklavischer Weise von ihm Gebrauch, auch wo sie sachlich sich mit ihm berühren. Ich erinnere auch hier an die Formel, deren ich S. 363, Anm. 1 Erwähnung that. Hahns Sammlung wäre mit Leichtigkeit noch zu ergänzen durch allerhand Stücke, die doch eben alle ohne Belang sind. Vielleicht kann man durch die Freiheit, mit welcher sich diese späten Autoren da bewegen, wo sie mit C in ihren Gedankengängen zusammentreffen, nachträglich in Zweifel versetzt werden, ob es wohlgethan, d. h. im methodischen Sinne wertvoll sei, die älteren Formeln so peinlich zu vergleichen, wie ich oben mich bemüht habe. Solche Zweifel wären unberechtigt. Denn in der alten Zeit waren die „Symbole“ viel wichtiger für die Theologie, als später „das Symbol“. C war seit seiner Rezeption rundum kultisches Heiligtum. Es hat nur gelegentlich für die theologischen Kontroversen eine Rolle gespielt (z. B. im Kampfe um das filioque). Streiten durfte und darf niemand wider C, aber dann ist es jedem erlaubt, sich im Ausdruck ganz frei zu bewegen. Ehedem war man im selbständigen Ausdrucke mehr beflissen, sich an ein „Symbol“ oder doch eine autoritative, wohl empfohlene Formel zu halten, als hernach, wo es kein Zweifel mehr war, dass C schlechthweg die massgebende Formel sei. — Ich will immerhin hier aus der Ekthesis folgende Partie ausheben (nach Hahn): ὁθεν ἕνα ἴσμεν υἱόν τόν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν . . . καί μίαν αὐτῷ προσάγομεν τὴν προσκύνησιν, ἐκουσίως καὶ ἀληθῶς ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέντι σαρκὶ καὶ ἀναστάντι ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανοῦς ἀνελθόντι καθεμένῳ τε ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχομένῳ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς . . . Die Weise, wie der sessio ad dexteram gedacht wird, ist am interessantesten, so sicher (oder gerade weil) m. E. dabei der Zufall waltet. Denn an einen Einfluss von R hat natürlich niemand zu denken.

erschöpft sich unser Interesse an denjenigen Formeln, die so aussehen, als ob sie von vornherein mit R in einem Zusammenhange stünden. Wenn ich die Frage nun einfach darauf richte, ob es glaubhaft sei, dass R auch hier die Grundformel repräsentiere, ob dieses Symbol, wie im Abendlande allenthalben, so im Morgenlande da, wo der nächste Eindruck nur „Verwandschaft“, Ähnlichkeit zeigt, vielmehr den „Archetypus des Taufsymbols“ darstelle, so wolle man darin keine Vorwegnahme eines Urteils über Herkunft und Verbreitungswege des so gearteten Gemeindebekenntnisses sehen. R kann füglich die Mutterformel aller ihm „verwandten“ Symbole sein, ohne dass damit gesagt wäre, man habe nun auch Rom für die Heimat des Symbols anzusehen. Woher R stammt, das lässt sich ihm nicht einfach absehen und das lässt sich auf dem Wege litterarischer Vergleichen auch nicht ergründen.

Immerhin ist es interessant genug, ob R für den Archetypus aller ihm „verwandten“ Formeln zu gelten habe oder nicht. Vielleicht endet die rein litterarische Untersuchung erst mit einem non liquet. Vielleicht ergibt sie nicht mehr, als dass R als die „Mutter“ aller dieser Symbole angesehen werden könne. In diesem Falle müssen die später anzustellenden Untersuchungen zur Sachgeschichte des Taufsymbols abgewartet werden, ehe man mit dem Urteile auch über die litterarische Seite der Geschichte dieser Formel abschliesst. Gesetzt, dass R sich wirklich ausweist als den Archetypus auch der ihm zur Seite gehenden Symbole des Morgenlandes, so wäre das ein sehr belangreiches Resultat. Jene Ideen über den Ursprung des Taufsymbols, wonach R in seinem Wortlaute mehr oder weniger „zufälligen“ Charakter haben soll, indem es nur eine derjenigen Formeln repräsentiere, mit denen die Symbolbildung der Christenheit eingesetzt habe, sind dann abzuweisen. Noch herrscht eine gewisse „Neigung“ (um mich so auszudrücken), an die Spitze jenes Prozesses, der sich als die Entwicklungsgeschichte des kirchlichen „Bekenntnisses“ darstellt, eine Art von Sternennebel zu stellen. Aufgegangen denkt man sich denselben noch in apostolischer Zeit, am liebsten im „johanneischen Kreise“. Frei und doch durch ganz bestimmte Anschauungen, überall gleiche Traditionen gebunden, so vergegenwärtigt man sich gern die „Anfänge“ des Symbolwesens. Möchte immerhin R der älteste für uns noch erkennbare Fixstern sein, so werde es doch wahrscheinlich mehrere solche gegeben haben. Caspari redet stets nur im allgemeinen von einem „orientalischen Typus“ des Taufsymbols neben dem „occidentalischen“; er hat es vielleicht nur für aussichtslos gehalten, die orientalische Urformel als solche noch zu eruieren. Ob er geglaubt hat, dass es im Orient eine Einzelformel, deren Wortlaut eine Autorität war, gegeben habe, kann man nicht sicher erkennen, jedenfalls hat er sich nirgends irgendwie bestimmt über diesen „Wortlaut“ ausgesprochen. Auch für das Abendland hat er nicht unternommen, eine bestimmte Einzelformel als die Grundlage der vielerlei Provinzial- und Lokalsymbole darzuthun. Doch ist er nach bestimmten Aussagen überzeugt gewesen, R hier überall als den „Archetypus“, als formal massgebende Grundgestalt, ansehen zu müssen, und hat durch die Beleuchtung, die er vielen Lokalformeln von jener Voraussetzung aus zu teil werden liess,

im allgemeinen die Zuversicht wachgerufen, dass man allerdings von R als eigentlicher „Mutterformel“ für das Abendland reden müsse. Den Gedanken, dass R im Morgenlande wie im Abendlande die Grundlage aller Symbole repräsentiere, glaube ich zuerst gefasst zu haben. Und mir hat er sich aufgedrängt. Ich habe ihn nicht als „Hypothese“ an die Untersuchung mit herangebracht. Dass bloss litterarische Erwägungen mich auf diesen Gedanken hinausgeführt hätten, kann ich allerdings nicht sagen. Die Sachgeschichte der ganzen Symbolreihe, um die es sich handelt, hat dabei mit ihre Bedeutung für mich gehabt. Aber die rein litterarischen Momente haben doch auch schon etwas eigentümlich Zwingendes. Ich habe hier nur sie darzulegen.

Vielleicht ist es dem einen oder anderen Leser aufgefallen, dass ich oben trotz der Ausführlichkeit, mit welcher ich von den einzelnen Symbolen, die nach Syrien oder Palästina, beziehentl. in die Diöcese von Antiochia, wiesen, gehandelt habe, von dem „Typus“ dieser Symbole zu reden doch unterliess. Das geschah mit Absicht. Denn das Interesse dieser Frage konnte dort nicht völlig zu Tage treten. Ja auch in gegenwärtigem Zusammenhange tritt es noch zurück hinter dem Interesse der schon ausgesprochenen Frage, die an sich weiter greift und doch vielleicht kürzer erledigt werden kann, als sie. Es ist möglich, sich vorzustellen (und unsere Untersuchungen haben das als Thatsache unmittelbar ans Licht gestellt), dass die Symbolgeschichte in Syrien und Palästina verschiedene Schichten fast bei allen Formeln zu unterscheiden zwingt. So ist es nötig, von dem „Typus“ der Symbole noch einen „Archetypus“ zu unterscheiden. Wie ich sagte, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass R für den Archetypus der orientalischen so gut wie der occidentalischen Formeln zu erachten sei. In der Weise nun, wie im Abendlande neben dem gemeinsamen Archetypus noch nach Provinzen oder sonstigen grösseren geschichtlichen Zusammenhängen unterschiedene „Typen“ sich herausgestellt haben, ist es thunlich auch im Morgenlande von einem syrisch-palästinensischen „Typus“ neben dem Archetypus zu reden. Zu verstehen ist darunter die Summe der charakteristischen gemeinsamen Variationen zu R, die hier auftreten, die vielleicht gestatten, im engeren Sinne ein Muttersymbol festzustellen, vielleicht auch nicht. Giebt es in der Diöcese Antiochia ein spezielles „Muttersymbol“, so zeigt uns die Feststellung desselben, vorausgesetzt, dass es sich bestimmt lokalisieren lässt, die Eingangspforte, durch welche R hier zu allgemeiner Verbreitung gelangte. Indem ich hierauf hinweise, tritt aber auch zu Tage, dass die Frage nach dem provinziellen „Typus“ der syrisch-palästinensischen Symbole erst in der Sachgeschichte des Taufsymbols von entscheidendem Belange wird. Ist es thunlich, mit raschem Griffe, unter vorläufiger Übergehung des „Typus“, auf den „Archetypus“ der syrischen Symbole durchzudringen, so reicht das bei unserer gegenwärtigen Untersuchung aus. Nur wenn es in der Forschung nach den Verbreitungswegen von R wichtig werden sollte (und das wird es freilich!), in welcher speziellen Weise diese Formel in die Landschaften des Orients, in denen wir es hauptsächlich treffen, gelangt sei, ist es der Mühe wert, den speziellen „Typus“

hier neben dem Archetypus nachzuweisen.³⁾ Vielleicht kann uns später auch eine Hypothese so rasch einleuchtend werden, dass sich das Verfahren dabei wesentlich kürzer gestalten lässt, als es an gegenwärtiger Stelle sein könnte. Ich richte also nun ausdrücklich die Frage darauf, ob und wie die von uns im sechsten Kapitel behandelten Formeln auf eine gemeinsame Urformel zu reduzieren seien.

Diese Frage sieht gefährlicher oder schwieriger aus, als sie ist. Nämlich hier dürfen wir nun mit Caspari von demjenigen Gesichtspunkte Gebrauch machen, den dieser Gelehrte zu Unrecht als den einzigen „kritischen“ Massstab bei einer Abschätzung der Varianten in den vielerlei Formeln anwendete, ich meine den Gesichtspunkt, dass unzweifelhafte Gemeindesymbole für uns die ausschlaggebenden Formeln sein müssen. Alle Privat- oder Synodalformeln haben neben diesen nur accessorische Bedeutung. Sie sind ja nicht gleichgültig, doch aber nur unter besonderen Umständen von direktem Belang. Nun ist es das Merkwürdige, dass wir nur sehr wenige „Gemeindesymbole“ unter jener Menge „syrischer“ Formeln besitzen. Ich rechne bestimmt als solche nur drei: das Symbol von Antiochia, von Jerusalem und das der Nestorianer. Denn nicht das ist für uns die Frage, ob wir sehen, dass eine Formel in den Brauch einer Gemeinde oder einer Kirchenprovinz übergegangen ist, sondern vielmehr, ob wir eine Formel von vornherein im Brauche einer Gemeinde treffen, so zwar, dass wir den individuellen Urheber dieser Formel nicht kennen, auch bei seiner Arbeit nicht indirekt belauschen können, vielmehr einfach dabei Halt machen müssen, dass wir sie in einer Gemeinde in offizieller Stellung treffen. Wenn wir den Epiphanius als den Urheber der zweiten Formel im Ancoratus nachweisen können, so fällt diese Formel, auch wenn sie noch so weite Verbreitung im praktischen Gebrauche der Gemeinden gefunden hätte, für uns unter den Gesichtspunkt des „Privatsymbols“. (Anders steht es mit dem ersten Symbol im Ancoratus, aber dieses ist ja identisch mit dem Symbole von Jerusalem!) Ebenso treten dann aber auch alle die Formeln, die von diesem Werke des Epiphanius abzuleiten sind — u. a. das Symbol der Armenier —, aus der Reihe derjenigen, die für uns primären Wert haben, heraus. Fraglich kann es besonders heissen, wie das Symbol in Constitt. VII, 41 zu taxieren sei. Die Rolle, welche dasselbe gespielt hat, ist ja, wie indirekt zu beweisen steht, eine sehr grosse. Aber man muss sich dabei vergegenwärtigen, dass es diese Rolle kraft des besonderen Ansehens seines Autors, — wie ich denke — des Lucian, erlangt hat. Dass es ursprünglich rundum ein Gemeindesymbol gewesen sei, ist unwahrscheinlich. Sein Gepräge ist dafür dogmatisch wenigstens teilweise zu individuell geartet. Aber natürlich es kann, ja man möchte glauben: es wird doch auf einem Gemeindesymbol ruhen. In dem Masse, als man das glauben darf — hier kommt aber schon der „Vergleich“ mit den notorischen Gemeinde-

3) Immerhin werde ich im Weiteren gelegentlich hieher gehörige Elemente streifen müssen, nämlich wo in Überlegung zu ziehen ist, ob sie nicht mehr als bloss „typischen“ Charakter im angegebenen beschränkten Sinne haben.

symbolen zur Entscheidung in Betracht! —, gehört auch es zum „primären“ Material, ja es ist sogar von hoher Bedeutung um des oben S. 273 zum Schlusse berührten Umstandes willen. Die genannten drei Symbole sind ja nun so gut wie sicher nicht die einzigen Zeugen aus namhaft zu machenden Gemeinden. Aber sie haben den besonderen Wert, dass sie entweder ganz, oder doch wesentlich komplett sind. Neben ihnen gewähren bestimmte Autoren, nenne ich besonders den Eusebius von Caesarea und den Apollinaris von Laodicea, in grösserem oder geringerem Umfange „Spuren“ von fixierbaren Gemeindesymbolen. Diese Spuren sind natürlich sehr wichtig. Dennoch müssen wir mit einem Vergleich der genannten drei zweifellosen Gemeindesymbole beginnen. Ich will sie unter den Zeichen Hs, Ant. und Nest. fortab vorführen. Da Ant. und Nest. unter sich in der Art verwandt sind, dass letzteres als „Tochter“ des ersteren nach direkten Indizien anzusehen ist, wird es richtig sein, zuerst bei diesen beiden die mutmassliche Grundlage festzustellen. Scheiden wir in beiden Formeln dasjenige aus, was sicher erst durch N oder sonst dogmatisch bedingt ist⁴⁾, so erhalten wir folgendes Bild:

Ant.

Πιστεύω εἰς . . . θεόν πατέρα παντοκράτορα . . .

Καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ . . .⁵⁾

τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου

Nest.

Πιστεύομεν εἰς . . . θεὸν πατέρα παντοκράτορα . . .

Καὶ εἰς . . . κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ . . .

τὸν . . . [σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου . . . καὶ συλληφθέντα καὶ]⁶⁾ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου . . .

4) Noch vorsichtiger ausgedrückt: was sicher mit N übereinstimmt und einen „dogmatischen“ Charakter trägt! Nämlich einen Teil auch derjenigen Stücke in N, die im Vergleiche mit R ohne Zweifel einen entwickelten theologischen Lehrtypus tragen, finden wir ja schon in der Formel des Euseb, ohne dass wir behaupten dürften, sie seien gewiss nichts anderes, als eine Moment-schöpfung dieses Theologen. Sie könnten also auch anderwärts vornicänisch sein. Aber wenn es für uns darauf ankommt, festzustellen, ob R auch im Orient die Grundformel darstelle, so haben wir überhaupt die orientalischen Symbole in derjenigen Reduktion, wo auch sie keinen „dogmatischen“ Charakter mehr haben, unter sich und mit ihm zu vergleichen.

5) Wenn ich hier die Worte „καὶ τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων“ ausschalte, so sind das Prädikate Christi, die sicher vornicänisch sind. Sie gehören also zum „alten“ Antiochenum, sofern man das „revidierte“ Antiochenum zum Ausgangspunkte nimmt. Von jenem „alten“ Antiochenum lässt sich jedoch noch eine Grundlage unterscheiden. Ob diese mit R identisch sei, ist die Frage hier. Die citierten Worte machen unfraglich den Eindruck eines Einschubs d. h. einer dogmatischen Erläuterung zu einem gegebenen Texte; das „καὶ“ vor „πρωτότοκον etc.“ erweckt besonders diesen Eindruck. (Jene Worte finden sich übrigens mutatis mutandis nicht nur in Nest. auch, sondern nicht minder bei Euseb und im „Lucianum“, ja auch bei Cyrill u. a. Sie sind ohne Frage Stammgut der syrischen Formeln in ihrer besonderen typischen Art.)

6) Mit der eckigen Klammer will ich andeuten, dass das Stück mir zwar in

καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου
καὶ ταφέντα
καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα κατὰ
τὰς γραφάς
καὶ ἀναβάντα (ἀνελθόντα?)
εἰς τοὺς οὐρανοὺς

καὶ πάλιν ἐλευσόμενον (oder ἔξοντα)
κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.

— — — — —
— — — — —

(καὶ εἰς) ἁμαρτιῶν ἄφεσιν

(καὶ εἰς) νεκρῶν ἀνάστασιν

(καὶ εἰς) ζωὴν αἰώνιον

καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου?)
καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ
τὰς γραφάς
καὶ ἀναβάντα (ἀνελθόντα?)
εἰς τοὺς οὐρανοὺς

καὶ καθήμενον (καθεζόμενον? καθίσαντα?) ἐκ δεξιῶν (ἐν δεξιᾷ) τοῦ πατρὸς
καὶ πάλιν ἐλευσόμενον (ἔξοντα) κρίναι
νεκροὺς καὶ ζῶντας

Καὶ εἰς . . . πνεῦμα ἅγιον . . .

καὶ εἰς . . . ἁγίαν . . . ἐκκλησίαν.

Ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν
ἁμαρτιῶν

καὶ ἀνάστασιν νεκρῶν

καὶ ζωὴν αἰώνιον.

Ich wiederhole natürlich nicht, was in der Detailuntersuchung über Ant. und Nest., zumal auch in den Darlegungen über den Einfluss von N auf die jüngeren Formeln, zur Sprache gebracht worden ist. Demzufolge konstatiere ich hier nur, dass gerade angesichts von Nest. Grund zu der Annahme vorhanden ist, dass Ant. ursprünglich in dem Artikel von der Geburt Jesu doch nicht so knapp gewesen ist, wie es in seiner redivierten Gestalt jetzt lautet, vielmehr auch des heil. Geistes gedacht hat, sowie dass ein Artikel, der des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters Erwähnung that, ihm damals nicht gefehlt hat. Was Ant. und Nest. dann in der herausgeschälten mutmasslichen Grundlage noch an Differenzen bieten, ist von der Art, dass es teils schon die Frage über das Verhältnis dieser Grundlage zu R streift, also erst später zu erledigen ist, teils aber nach Gesichtspunkten des Geschmacks zu erledigen sein wird. Zu den Stücken, die in letzterer Weise zu beurteilen sind, rechne ich die Darstellung der Geburt Jesu in Nest. Beide Symbole haben, indem sie in der uns vorliegenden Form von Christus als dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως sprechen, den Gedanken einer Präexistenz desselben. Nest. redet dann ganz mit den Worten von N von einem „Herniederkommen“ desselben zum Zwecke einer „Menschwerdung“. Ant. redet (wahrscheinlich) nur von einem „Kommen“ desselben „um

Hinsicht seiner Zugehörigkeit zum ursprünglichen Texte an sich keine Bedenken erweckt, doch aber eine Formänderung gegenüber dem ersten Wortlaute aufzuweisen scheint. Ich finde hier der Sache nach echtes Urmaterial, nur in nicht mehr ganz „reiner“ Gestalt. — Eine runde Klammer wende ich da an, wo ich unsicher bin, welche Lesart nach unserer Textüberlieferung vorzuziehen sein möchte oder wo ich ein Stück nur konjizieren kann.

7) Wenn in Nest. zwischen der Erwähnung der Jungfrauengeburt und der Kreuzigung unter Pontius Pilatus noch des „Leidens“ gedacht ist („καὶ παθόντα“), so stammt das ohne Zweifel aus N, wiewohl es keinen „dogmatischen“ Charakter hat.

unsertwillen“. Dass Nest. in den bezeichneten Ausdrücken, zumal dem letzteren, erst durch N bestimmt ist, nicht aber etwa treuer als Ant. selbst in der uns vorliegenden „revidierten“ Gestalt diejenige Form, in der eben dieses erstmals für jenes die Vorlage bildete (oder aber mit Nest. identisch gewesen), erhalten habe, ist eine Mutmassung, die m. E. durch keinerlei Schwierigkeit gedrückt ist. Es bleibt dann die Frage, ob es wahrscheinlicher sei, dass Ant. mit der Erwähnung des h. Geistes überhaupt auch das in Nest. auftretende „συλληφθέντα“ verloren habe, oder aber dass letzteres bei seiner Amplifikation des alten Ausdrucks auch dieses eingefügt habe. Ich meine, dass letztere Idee mehr für sich habe, als erstere. Nest. ist recht diffus. Es bietet: τὸν . . . κατελθόντα . . . καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀνθρωπον γενόμενον (wohl wahrscheinlicher „ἐνανθρωπήσαντα“, nach N), καὶ συλληφθέντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας etc. Vom h. Geiste wird zweierlei mit Bezug auf Christus ausgesagt; so ergab der Parallelismus, dass auch von der Maria zweierlei ausgesagt wird. Vom h. Geiste ist das Allgemeine, von der Maria das Besondere auszusagen. Jener vermittelt die „Fleischwerdung“, diese die „Geburt“. Die erstere ist, präziser gesagt, „Menschwerdung“, zu der letzteren gehörte, präcis geredet, natürlich eine „Empfängnis“. Da es schlechtweg singulär ist in den uns bekannten symbolischen oder auch nur mit symbolischen Elementen versetzten Formeln des Orients, dass der Empfängnis mitgedacht ist, so ergibt sich vollends die Wahrscheinlichkeit, dass Nest. hier eine individuelle „Amplifikation“ zeigt. — Warum ich die Stellung „νεκροῦς καὶ ζώντας“ in Nest. nicht für eine ursprüngliche halten kann, erwähnte ich S. 247—48. Umgekehrt erscheint es wie eine Künstelei, wenn wir in Ant. lesen: ἁμαρτιῶν ἄφεςιν, νεκρῶν ἀνάστασιν. Denn was soll vergeben werden, als eben die Sünden, und wer soll auferstehen, als die Toten? Die rhetorisch pointierte Voranstellung von ἁμαρτιῶν und νεκρῶν ist jedenfalls auch ganz singulär. Es wäre denkbar, dass es nur Chrysostomus ist, der sie bietet, dass Ant. in Wirklichkeit sie nie enthalten hat.⁸⁾ Möglich auch wäre, dass „νεκρῶν“ an Stelle eines ursprünglichen „σαρκῶς“ getreten wäre, dass dann, indem hier eine sachliche Pointe verloren ging, durch Voranstellung des „ἁμαρτιῶν“ im Gliede vorher, eine rhetorische Pointe gesucht wurde. Doch das berührt schon die Beziehungen zwischen Ant. und R!⁹⁾

Ehe wir uns über diese Rechenschaft zu geben versuchen, müssen wir aber die Beziehungen zwischen Ant. und Hs resp. auch den anderen syrisch-palästinensischen Symbolresten oder -spuren weiter verfolgen.

8) Man sehe den Zusammenhang des Citats bei Caspari I, 85 ff.

9) Was es mit der Erwähnung der Taufe in Nest. im Verhältnis zu Ant. auf sich hat, berühre ich später. Vergl. S. 381.

Ant.

Πιστεύω εἰς . . . θεὸν πατέρα παντοκρά-
τορα

Καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν
τὸν υἱοῦ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ . . .

τὸν . . . γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς
ἁγίας παρθένου
καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου

καὶ ταφέντα
καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα κατὰ τὰς
γραφάς
καὶ ἀναβάντα (ἀνελθόντα?) εἰς τοὺς οὐρα-
νοὺς

καὶ πάλιν ἐλευσόμενον (oder ἔξοντα) κρί-
ναι ζῶντας καὶ νεκρούς

— — — — —
— — — — —

(καὶ εἰς) ἁμαρτιῶν ἄφεσιν
(καὶ εἰς) νεκρῶν ἀνάστασιν
(καὶ εἰς) ζωὴν αἰώνιον

Hs.¹⁰⁾

Πιστεύομεν (oder vielleicht auch πι-
στεύω)¹¹⁾ εἰς . . . θεὸν πατέρα παντοκρά-
τορα . . .¹²⁾

Καὶ εἰς . . . κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν
υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ . . .

(τὸν?) . . . σαρκωθέντα (ἐκ πνεύματος
ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου) . . .
σταυρωθέντα (τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου
Πιλάτου) . . .

καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν¹³⁾ (τῇ τρίτῃ
ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς)
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς

καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς
καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ
νεκρούς . . .

Καὶ εἰς . . . ἅγιον πνεῦμα . . .
καὶ εἰς ἐν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν
ἁμαρτιῶν

καὶ εἰς . . . ἁγίαν . . . ἐκκλησίαν¹⁴⁾
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν
καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

10) Ich erinnere daran, dass ich der Meinung bin, C sei zur richtigen Rekonstruktion des Symbols in den Katechesen des Cyrill mit heranzuziehen.

11) Vergl. S. 238, Anm. 6. (L. hier Z. 11 „occidentalischen“ statt „orient.“)

12) Bei Cyrill folgt in den Katechesen noch „ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων“. Dieser Passus ist also im Symbol vornicänisch. Mutatis mutandis findet er sich in allen syrisch-palästinensischen Symbolen, gehört also zu den „typischen“ Merkmalen derselben, so wie man sie als „Gruppe“ auffasst. Man könnte immerhin zweifeln, ob sie nicht wenigstens vorläufig versuchsweise zur primären Grundlage zu ziehen seien. Wenn ausdrücklich R mit in die Untersuchung hereingezogen wird, ist es angebracht, darauf noch einmal zurückzukommen! S. Anm. 35.

13) S. zu ἐκ νεκρῶν oben S. 238, Anm. 6 und S. 243, Anm. 12.

14) Wenn das alte Hs. wirklich zuerst der Sündenvergebung und dann erst der Kirche gedacht hat, so ist das absolut singulär. C hat die auch im Orient gewöhnliche Reihenfolge. Caspari giebt I, 98, Anm. 56 eine Erklärung dieser „Umstellung“, die möglicherweise die richtige ist. Doch beweist er vielleicht zu viel; man muss sich bei seiner Darstellung erst recht wundern, dass Hs. hier allein steht! Es sei also nur darauf aufmerksam gemacht, dass die orientalischen Formeln in der Reihenfolge der Stücke, welche auf den heil. Geist folgen, auch anderwärts nicht unter sich übereinstimmen. Das Lucianeum bietet das „σαρκὸς ἀνάστασιν“ vor „καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“! Man kann es nicht beweisen, muss es aber nach der Homilie des Chrysostomus gewiss annehmen, dass Ant. — falls es einen Artikel von der Kirche enthielt — denselben vor dem Artikel von der

Dass beide Symbole den gleichen Grundstock haben, ist evident. Gegenüber von Nest. hat Hs für uns den Vorzug, dass es einen griechischen Text gewährt. Angesichts desselben fragt sich jetzt, ob sich auch für Ant. in seiner Urgestalt ein ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, statt „ἀναβάντα“, und ein καθίσαντα ἐκ δεξιῶν statt „καθήμενον“ vorzusetzen empfehle. Wie ich oben S. 222 hervorhob, ist Cassian ja vielleicht durch den ihm geläufigen Tenor der lateinischen Formel bei seiner Wiedergabe von Ant. in einer lateinischen Übersetzung beeinflusst. Auf einem Punkte wird das bei einer Vergleichung von Hs mit Nest. sogar noch ganz besonders wahrscheinlich. Nämlich was ich oben zu erwähnen noch nicht für wichtig hielt, muss hier hervorgehoben werden, dass gegenüber von Hs (welches hier in den Katechesen schon nicht anders lautet als später in der Gestalt von C) und Nest. (dessen Wortlaut hier als nicht erst bei der Revision nach N so gestaltet sich ausweisen möchte) es wahrscheinlich ist, dass auch Ant. nicht „ursprünglich“ gehabt hat: καὶ εἰς . . . Ἰησοῦν Χρ., τὸν υἱὸν αὐτοῦ, sondern: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.¹⁵⁾ Also man wird sich nicht darauf steifen dürfen, dass Cassian ein „ascendit“ bietet. Denn es kommt ja auch noch in Betracht, dass er vielleicht R gar nicht in seiner griechischen Gestalt kannte (obgleich das doch bei einem südgallischen Theologen weniger wahrscheinlich ist, als bei einem Theologen aus anderer abendländischer Landschaft!) und für ἀνελθόντα eben auch keine andere Übersetzung fand als „ascendit“.¹⁶⁾ Es ist mir trotzdem nicht wirklich bedenklich, für Ant. ein „ἀναβάντα“ zu konjizieren. Denn es scheint mir, dass Hs in seinem „ἀνελθόντα“ bestimmt ist durch ein vorangegangenes „κατελθόντα“. Diese letztere Einleitung des Passus von der Menschwerdung ist für Hs ja nur nach C zu mutmassen.¹⁷⁾ Durch die Formel des

Sündenvergebung hatte. Das empfiehlt auch Nest. (Bei der Reihenfolge, die Lucian aufweist, darf man aus dem Abendlande vielleicht das Symbol des Caesarius von Arles als eine Parallele heranziehen! Auch mit Bezug auf Lucian giebt Caspari, a. a. O. Anm. 57, eine Erklärung, die ich ebenso beurteile, wie diejenige mit Bezug auf Hs. Vielleicht tritt hier eine Besonderheit der Theologie Lucians zu Tage.)

15) Anders steht es mit τὸν κύριον ἡμῶν in Ant., statt „ἐνα κύριον“ in Nest. und Hs. Denn es ist wenig wahrscheinlich, dass Cassian diese Betonung der Einzigkeit des Herrn Jesu Christi übersehen hätte. Hier ist ja nicht Hs, wohl aber wahrscheinlich Nest. von N beeinflusst. — „Ursprünglich“ ist mir hier derjenige Wortlaut, welcher sich auf Grund der nach S. 373, zumal auch Anm. 4 erforderlichen Ausscheidungen ergibt, so zwar, dass R noch nicht ausdrücklich zum Vergleiche herbeigezogen ist.

16) Ganz genau möchte „advenit“ entsprechend gewesen sein. Aber Cassian mag kein Interesse abgesehen haben, so sehr jeder Nüance des griechischen Ausdrucks nachzugehen, dass er das landläufige „ascendit“ vermied!

17) Vielleicht darf man doch sagen: auch nach N. Oben S. 231 bemerkte ich, dass als „Redaktor“ der von Euseb dargebotenen Formel, die das Konzil von 325 zum Grunde legte, Macarius von Jerusalem gelten könne. In dem Masse, als es berechtigt ist, aus C, verglichen mit den Katechesen, Schlüsse auf weitere Stücke von Hs, als die in den Überschriften der Katechesen zu Tage treten, abzuleiten, wäre es dann auch gestattet, N heranzuziehen. Aber freilich ob Macarius der Redaktor ist, bleibt zweifelhaft.

Euseb ist sie nicht zu bestätigen. Wohl aber gewinnt sie einen Halt durch das „Lucianeum“. Denn dieses beweist, falls ich es überhaupt richtig beurteile, dass nicht N zuerst von einer Herniederkunft des Sohnes Gottes gesprochen hat. Gerade dieses Symbol bietet auch den Parallelismus von *κατελθεῖν* und *ἀνελθεῖν*. Ant. spricht (wahrscheinlich) nicht von einem Herniederkommen, sondern bloss von dem „Kommen“ des Sohnes. So ist es nicht ohne weiteres zu vergleichen mit Hs. Anderseits fanden wir in den „Spuren“ des Symbols von Laodicea bei Apollinaris, welches aufs engste mit Ant. zusammengehangen haben wird, wenigstens keine sichere Bestätigung für *ἀνελθόντα*, wenn auch umgekehrt, gewiss noch weniger einen entscheidenden Anhalt für *ἀναβάντα* (nur s. S. 226, Anm. 4!).¹⁸⁾ Dieser Punkt bleibt also jedenfalls diskutabel. — Vielleicht ist er zu kombinieren mit dem anderen, den ich zur Verhandlung gestellt. Es ist ein Teil sicherer, dass Ant. ursprünglich den Artikel von dem Sitzen zur Rechten Gottes wörtlich so enthalten habe, wie er in R lautet, als dass es ein „*ἀναβάντα*“ aufgewiesen habe. Apollinaris kann hier als ein Zeuge betrachtet werden (oben S. 227) und vielleicht auch Ennomius (S. 352, Anm. 7). Euseb lässt im Stiche, so wahrscheinlich es nach S. 232, Anm. 10 heissen möchte, dass sein Symbol den Artikel mit enthalten hat. Das „Lucianeum“ weist „*καθεσθέντα*“ auf und dementsprechend auch die meisten Synodalformeln entweder direkt diese selbe Form oder doch irgendeine andere Form von *καθέξασθαι*. Wenn man bedenkt, dass hier der Vermutung nach doch auch weitere syrische Gemeindesymbole, vielleicht, ja wahrscheinlich auch Ant. selbst mit benutzt sind, so giebt diese Einhelligkeit doch zu denken. Aber C scheint zu beweisen, dass man an dem Ausdrucke gerade dieses Artikels aus schwerlich kontrollierbaren Gründen mannigfach geändert hat.¹⁹⁾ —

18) Die Formeln der antiochenischen Synode und die sonstigen mit dem Lucianeum zusammenhängenden Formeln gewähren keine Möglichkeit der Entscheidung.

19) Hort, Two diss. S. 90 macht mit Bezug auf die Änderung des *καθίσαντα* in Hs zu *καθεζόμενον* in C, eine Änderung, die Cyrill selbst vorgenommen haben wird, darauf aufmerksam, dass dieselbe „coincides exactly with his repeated contention (Catech. XI, 17; XIV, 27—30), enforced by the constant use of the present tense (even in such a phrase as *ὁ καταβάς καὶ ἀναβάς καὶ τῷ πατρὶ συγκαθεζόμενος*, c. 30), that the Session did not begin at the Ascension but was from eternity.“ Das ist gewiss eine mögliche Erklärung. Wenn „Lucian“ die passive Form „*καθεσθέντα*“ wählt und die semiarianischen Theologen die gleiche Form lieben, so mag das dann auch in ihrer christologischen Theorie begründet sein. Doch kann auch ein Belieben walten, welches nicht mehr bedeutet, als dass man es in diesen im Grunde doch dogmatisch kaum speziell zu benutzenden Stücken des Symbols mit dem Ausdruck nicht ängstlich nahm. Immerhin unterlasse ich nicht zu bemerken, dass das Neue Testament gerade das Verb *καθέξασθαι* nicht braucht, wo es von Christi Sitzen zur Rechten Gottes spricht. Es verwendet die Verben *καθίσθαι* (so in der sachlich massgebenden Stelle Matth. 26, 64 c. par. vergl. Ps. 110, 1 LXX) und *καθίξεν*. S. die Konkordanzen. — Für die Himmelfahrt hat das Neue Testament gerade nie das Verb *ἀνέρχασθαι*, freilich in den massgebenden Berichten auch nicht *ἀναβαίνειν*, sondern *πορεύειν* oder eine passivische Wendung.

Was sonst noch Differenzen zwischen Hs. und Ant. angeht, so wird man nicht zu zweifeln brauchen, dass Hs. eine Änderung eines älteren Wortlautes aufweist, wenn es in ihm heisst *σαρκωθέντα ἐκ πνεύμ. ἁγ.* etc.; es ist wohl gerade angesichts von Ant. wahrscheinlich, dass auch es zuerst *γεννηθέντα ἐκ πν. ἁγ.* etc. gehabt hat. (Hiergegen darf man sich nicht auf Nest. berufen, indem man etwa in Frage stellen wollte, dass hier das *σαρκωθέντα* erst aus N eingefügt sei, denn hier fehlt das *γεννηθέντα* nicht und sieht die ganze Partie aus wie eine Zusammenarbeitung eines ursprünglichen „*γεννηθέντα ἐκ πν. ἁγ. καὶ Μαρίας τ. παρθ.*“ und der Stichworte von N, *σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα*, die ja beide auch Hs. schon nach den Katechesen zu eignen scheinen, dennoch aber schwerlich irgendwo sonst älter als N sind).²⁰⁾ Wenn Ant. in dem Artikel von der Wiederkunft eine futurische Form und ein ausdrückliches „*πάλιν*“ bietet (man denke dabei an das „*ἐλθόντα*“, mit welchem der christologische Passus bei ihm eingeleitet wird!), Hs. dagegen eine Präsensform, so ist der letztere Ausdruck ohne Zweifel archaischer, als der erstere; Ant. wird hier geändert haben, um dogmatisch korrekter die Wiederkunftshoffnung zu bezeichnen, nämlich um anzudeuten, dass man auf baldige Wiedерkehr des Herrn nicht zu rechnen habe. Umgekehrt ist in Hs. das „*ἐν δόξῃ*“ leicht als ein Zusatz zu begreifen.²¹⁾

20) Das Lucianeum gedenkt so wenig als Ant. in der uns vorliegenden Gestalt des heil. Geistes bei der Geburt Jesu. Es hat *τὸν . . . κατελθόντα . . . καὶ σάρκα ἀναλαμβάνοντα καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας γεννηθέντα*. Ebenso steht es — mit Variationen des Ausdrucks im einzelnen — in den vier Formeln der Synode von 341 und in der vierten Formel von Sirmium resp. der Formel von Seleucia. Zum Teil ist es gerade auch hier deutlich, dass „Lucian“ diese Formelreihe beeinflusst. Aber man kann auch geneigt sein, daraus wenigstens abzuleiten, dass Ant. schon vor derjenigen Redaktion, die wir besitzen, die Miterwähnung des Geistes verloren haben müsse. (Vergl. aber unten Anm. 34.) Die Formel von Nike hat genau den Wortlaut von R, die von Konstantinopel 360 bietet: *γεννηθέντα ἐκ πν. ἁγ. ἐκ Μαρίας τῆς παρθ.* Soll man das für bedingt erachten durch besonderen (thracischen) Einfluss? — Für Hs. s. auch Macarius, S. 241, Anm. 10.

21) N und C haben wie Hs. der Katechesen *ἐρχόμενον* (C mit *πάλιν*); Euseb bietet: *καὶ ἦξοντα πάλιν ἐν δόξῃ*, Lucian: *καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μετὰ δόξης*. Die erste antiochenische Synodalförmel weist *καὶ (πάλιν) ἐρχόμενον* auf, die zweite dasselbe mit dem Zusatze *μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως*, ganz ebenso die dritte; die vierte lässt das *πάλιν* und *μετὰ δόξης* aus, folgt aber sonst spezifisch dem Lucianeum. Beachtenswert ist, dass die vierte sirmische Formel sich futurisch ausdrückt. Doch ist bei der Unsicherheit darüber, wer ihren griechischen Text konstituiert hat, auf das „*ἐλευσόμενον*“ hier im besonderen kein Nachdruck zu legen. Die Formeln von Nike und Konstantinopel bewahren keineswegs die etwaige Idee, dass man hier auf „abendländische“ Redewendungen stossen möchte; jene hat *ἐρχόμενόν τε ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως* etc., diese *ἐλευσόμενος ἐν τ. ἐσχ. ἡ. etc.* Apollinaris gewährt in der *κατὰ μέρος πίστις* eine durch die momentane Konstruktion bedingte Redewendung, in dem Bekenntnis *περὶ σαρκώσεως τοῦ λόγου* schreibt er: *ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς . . . κρῖναι* etc. Epiphanius stimmt hier, wie in der Ausdrucksweise bezüglich des Sitzens zur Rechten mit dem alten Hs. Also nur für Ant. resp. Nest. ist unter den Gemeindesymbolen eine direkt futurische Form bezeugt; aus Euseb darf man vielleicht auf eine solche für das Caesareense schliessen! Ich halte im Blicke auf Euseb für wahrscheinlicher,

Es wird nach alledem thunlich sein, die „Grundlage“ der syrisch-palästinensischen Symbole mit R zu vergleichen. Die Thatsache, dass sich in der oben geschehenen Weise eine „undogmatische“ Schicht in diesen Symbolen herauschälen lässt, die sachlich überall so gut wie gleichlautend ist und, was keiner Worte bedarf, mit R übereinstimmt, beweist, dass hier direkte litterarische Zusammenhänge bestehen. Aber man wird in der That weiter gehen müssen. Es ist schwerlich der Gedanke zu vermeiden, dass R hier ebenso unmittelbar zum Grunde liegt, wie in den Formeln des Abendlandes. Die sachlich belangreichen Unterschiede der oben verglichenen Formeln gegen R liegen vor in den dogmatischen Stücken, die sie enthalten, diejenigen Alterationen, die R in seinem Wortlaut als solchem erlitten haben müsste, sind nirgends stärker, als auch in den verschiedenen Kirchenprovinzen des Abendlandes. Diese letzteren Differenzen haben hier eine gewisse deutliche Verwandtschaft unter sich. Das beweist nur, dass die syrisch-palästinensischen Symbole auch einen „Typus“ repräsentieren. Sie lassen sich, was hier allein in Betracht kommt, sachlich erklären, wenn man erst einmal mit dem Gedanken rechnet, dass wir auch in diesen orientalischen Formeln R treffen. Umgekehrt erscheint R in seinem eigentümlichen Wortlaut — ebenso wie gegenüber den abendländischen Formeln — rätselhaft, wenn man es nicht als „Mutter“ betrachten, sondern bloss wie eine „Variante“ auffassen will.

Gehen wir in das Detail ein. Es fehlt in den syrisch-palästinensischen Symbolen keins der Stücke von R, und es ist umgekehrt kein Artikel vorhanden, der sich nicht als Zusatz zu R begreifen liesse. In letzterer Beziehung darf man zweifellos das *παθόντα* in Nest. und Hs in der Gestalt von C überhaupt nicht geltend machen. Denn indem dies auf N, in N aber auf die Formel des Euseb zurückgeht, so ist nicht der geringste Anlass vorhanden, zu bezweifeln, dass Euseb mit seinem „*καὶ παθόντα*“ nur zusammenzieht, was in seinem Symbol nach aller Wahrscheinlichkeit lautete *καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Π. Π. καὶ ταφέντα*. (Dass Euseb „zusammenzieht“, ist bezüglich der Artikel von der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten nahezu beweisbar zu nennen; s. S. 232, Anm. 10.) In der Formel der apostolischen Konstitutionen sind einige Zusätze zu dem Gerüste von R vorhanden, nämlich ein *πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ* und *καὶ ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν*. An und für sich beweisen solche Stücke natürlich so wenig wider R als Grundlage, wie die „Zusätze“, die man in den abendländischen Formeln trifft. Freilich kann man in den letzteren ja zum Teil konstatieren, dass die Zusätze zu R als solche kenntlich gemacht werden. Das ist beim Lucianeum nicht der Fall. Aber das wird sich nachher noch erledigen. Man wird aber schwerlich behaupten

dass Ant. ein *πάλιν ᾗζοντα* gehabt hat, als *πάλιν ἐλευσόμενον*. Das Futurum von *ἐρχομαι* ist stets eine selten benutzte Form gewesen. Man sehe z. B. in der Bruderschen Konkordanz, wie häufig das Verb *ἐρχομαι* überhaupt im N. T. verwandt wird und wie selten das Futurum davon, und dagegen wie selten *ᾗζω* in anderen Formen, als just der futurischen, vorkommt!

wollen, dass Grund vorhanden sei, zu glauben, Ant. (Nest.) und Hs hätten etwa derartige Stücke, falls sie zu ihrer Vorlage gehörten, gestrichen. Zum Überfluss kann man bei „Lucian“ mindestens für das erste Stück einen Grund in seiner besonderen Theologie mutmassen, wenn nicht „beweisen“! ²²⁾ — Für Ant. kann man mit Bezug auf diejenigen Stücke, die nach dem Bekenntnis zum h. Geiste folgen, ja nur auf Fragmente hinweisen. Dass die Erwähnung der ζωή αἰώνιος ein „Zusatz“ zu R sei, ist bei Ant. mindestens ebenso glaublich, wie bei denjenigen abendländischen Formeln, wo wir es zuerst treffen. Hier ist früh ein Bedürfnis an eine Ergänzung von R entstanden. ²³⁾ Ob die Miterwähnung der Taufe zu dem hypothetischen Grundstock der syrisch-palästinensischen Symbole gehöre, ist vielleicht von da aus zu beurteilen, dass dieses Stück überall mit dem Bekenntnis zur Sündenvergebung verbunden ist; es tritt nie selbständig auf. ²⁴⁾ Die Mutmassung, dass es eine nachträgliche Erweiterung sei, die schon dadurch geweckt wird, erhält eine Bestätigung durch das Lucianeum, wo die „ἄφεσις ἁμαρτιῶν“ ohne Nennung der Taufe vorkommt. Es ist angesichts von Nest. wahrscheinlich, dass Ant. wie Hs auch ein Bekenntnis zum „βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμ.“ gehabt habe. Doch kann man das aus Chrysostomus wenigstens nicht bestätigen. Und nimmt man es an, so wird man glauben dürfen, dass die rhetorische Pointierung „ἁμαρτιῶν ἄφεσιν“ in dem Citate des Chrysostomus nur dem letzteren angehört! ²⁵⁾

22) Bei Lucian fehlt „ταφέντα“. Es ist keine fernliegende Vermutung, dass in dem ἀποθανόντα bei ihm der Ersatz steckt. — In den Synodalförmeln findet man mancherlei weitere „Thatfachen“ erwähnt, als die R aufweist. So in der vierten sirmischen Formel nach dem γεννηθέντα ἐκ Μ. τ. πατρ. ein καὶ ἀναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν etc. (die Beziehung auf die erste Formel von 341 und indirekt wohl auf Lucian scheint mir klar), hernach ein καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα (deutlich eine Ausführung für ταφέντα), nach der Erwähnung der Auferstehung ein καὶ ἀναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν, wobei noch erwähnt wird, dass Jesus „vierzig Tage“ in dieser Weise „erfüllte“. Die Formel von Nike und Konstantinopel bringt die gleichen Stücke (und stellt übrigens das ταφέντα wieder her). Ich meine in der sirmischen Formel nach ihrem besonderen Tenor keinen Anlass zu sehen, um zu mutmassen, dass hier etwa Stücke des Symbols von Arethusa (Marcus von A. hat sie aufgesetzt!) zu Tage träten. Auch wenn das der Fall wäre, ist es wahrscheinlich, dass hier irgendwie zu stande gekommene „Zusätze“ zu Ant. zu konstatieren sind. Originale Gestein trifft man in diesen Stücken nicht!

23) Lucian zeigt dann weitere Amplifikationen. Vgl. auch C.

24) Man könnte freilich auf das zweite, selbstgefertigte Symbol des Epiphanius verweisen, wo es nur heisst καὶ εἰς ἔν βάπτισμα μετανόιας und die ἄφεσις ἁμαρτιῶν übergangen wird (vorausgesetzt, dass auf die uns vorliegende handschriftliche Tradition des Ancoratus Verlass ist! S. dazu oben S. 302 und 315). Die beiden wichtigsten Derivatsymbole gedenken auch hier der Sündenvergebung in Kombination mit dem Artikel von der Taufe (ἐρμηνεία εἰς τὸ συμβ. hat: καὶ εἰς ἔν βάπτισμα μετανόιας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, das Armeniacum — nach Ter Mikelian! —: εἰς ἔν βάπτισμα εἰς μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Anders die ἔκθεσις. Epiphanius ist doch einfach individuell zu nehmen; sein altes Symbol, d. h. Hs, hat ja die Kombination von Taufe und Sündenvergebung.

25) Ist aus Nest. hier ein Schluss zulässig, so möchte wohl der ganze Passus von ὁμολογοῦμεν an die formelle Konstruktion von Ant. zeigen, d. h. es würde dann

Die Thatsache dieser Stoffidentität zwischen der Grundlage der syrisch-palästinensischen Symbole und R ist gewiss sehr schwerwiegend. Bedeutsamer noch scheint das Mass von Formidentität, welches uns entgegentritt. Als ich oben S. 80 ff. die Gründe zusammenfasste, die es m. E. evident machen, dass die abendländischen Symbole alle auf R als „Mutter“ zurückweisen, notierte ich zuerst „die immer wieder zu Tage tretende Übereinstimmung mit R in der Wahl der Worte, zumal der an sich gleichgültigen“. Dass Gott immer *πατήρ παντοκράτωρ* genannt wird, dass immer von *Ἰησοῦς Χριστός*, nie bloss von *Ἰησοῦς* oder bloss von *Χριστός* oder *ὁ Χριστός* die Rede ist, dass das Prädikat *κύριος* sich stehend findet, nie *δεσπότης*, dass von der Maria (und dem h. Geiste) das „*γεννᾶν*“ ausgesagt wird, dass Jesus Christus als *γεννηθεὶς ἐκ* (nicht *διὰ*) *πνεύμ. ἁγ. καὶ Μαρ. τ. παρθ.* bezeichnet wird, dass die Aoristformen *γεννηθεὶς*, *σταυρωθεὶς*, *ταφείς* etc. sich ganz fest behaupten, dass von dem Sitzen zur Rechten „des Vaters“ (ein im N. T. nicht nachzuweisender Ausdruck) geredet wird, dass *κρίναι* (Aorist) *ζῶντας καὶ νεκρούς* die solenne Bezeichnung für Christi dereinst noch eintretenden Beruf an den Menschen ist, dass offenbar *σαρκὸς ἀνάστασις* (diese Stellung!) der „offizielle“ Ausdruck ist, all das macht es unmöglich, zu denken, R sei seinerseits nur eine Variante zu dem etwaigen morgenländischen Muttersymbol. Wie man gewiss nicht sagen wird, dass die syrisch-palästinensischen Symbole, für sich betrachtet, bloss im allgemeinen Ideengange sich zu treffen schienen, wie es doch deutlich zu Tage tritt, dass sie auf einer „Formel“ ruhen (die dann freilich mannigfach überarbeitet worden ist, viel mehr als das im Abendlande gestattet erschienen ist), so kann man nicht umhin anzunehmen, dass schlechtweg R diese „Mutterformel“ repräsentiere. In allen Variationen der einzelnen Symbole, die wir besprechen, zumal auch bei den abgeleiteten Synodal- und Privatformeln, ist R immer wieder und allein der feste Kern. Kein einziges Symbol ist ganz und rundum in seinem „undogmatischen“ Gerüste, in dem „Thatsachenmaterial“, welches es aus der h. Geschichte verwendet, oder in der Bezeichnung der Güter und Hoffnungen des Christen, mit R identisch. Aber fast alle Worte von R kehren irgendwo wieder. Man übersehe von vornherein nicht, dass die syrisch-palästinensischen Symbole „veranlagt“ sind, wie R. Man findet nicht etwa vorab eine Fixierung des Trinitätsglaubens, dann eine Darstellung der Hauptmomente der evangelischen Geschichte, dann eine Aufzählung der Heiltümer und Hoffnungen der Christenheit. Vielmehr ist diejenige Art von Dreiteilung, die R eignet, auch hier das „Schema“. ²⁶⁾ Es fehlt im Einzel-

wohl das dreifache „*καὶ εἰς*“, welches Caspari I, 89—90 verteidigt, abzulehnen sein. Die Voranstellung des „*νεκρῶν*“ vor „*ἀνάστασιν*“ möchte die einzig übrig bleibende Differenz zwischen Nest. und Ant. darstellen; ich gebe Caspari Recht, dass sie am besten bezeugt ist.

26) Das ist ja in Privatformeln, die mit einem Gemeindesymbol nur „zusammenhängen“, zum Teil anders; s. etwa die *ἐκθεσις πίστ. τῶν τη' πατ.*, die u. a. auch auf die Arbeit des Epiphanius und damit indirekt auf Hs. zurückgeht. — Die Synodalformeln, von Antiochia etc., gehen nicht weiter, als das theologische Thema verlangt. Man denke aber doch z. B. an den Schluss der ersten Formel von 341:

ausdruck nicht an Besonderheiten bei den einzelnen Formeln. An ihrer Mannigfaltigkeit mag man konstatieren, wie verschiedenartig selbst bei gleichem Stoffe der Ausdruck sein kann und wie hoch das Mass von Übereinstimmung gerade auch in „Minutien“ zu taxieren ist. Immerhin bedürfen diese Differenzen noch der Beleuchtung. Ich gebe zunächst eine übersichtliche Vergleichung der Formeln mit R so, dass ich zeige, wiefern die Elemente des letzteren unmittelbar erhalten sind. Im ersten Augenblick wird dabei vielleicht der Eindruck überwiegen, dass doch recht viele Eigentümlichkeiten von R kein Analogon haben.

- | | |
|--|--|
| <p>1) Πιστεύω (Singular)</p> <p>εἰς (nicht etwa ἐπὶ)
θεὸν πατέρα παντοκράτορα.</p> <p>2) Καὶ εἰς
Χριστὸν Ἰησοῦν</p> <p>τὸν υἱὸν αὐτοῦ
τὸν μονογενῆ</p> <p>τὸν κύριον ἡμῶν</p> <p>3) τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου</p> <p>4) τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα</p> <p>καὶ ταφέντα</p> | <p>Wahrscheinlich Ant. und Hs.; ferner Lucian.
Überall.
Ant., Euseb, Hs., Nest.
Überall die Form der Anknüpfung.
Nicht nachzuweisende Wortfigur!
Lucian.²⁷⁾
Überall. (Die Komposition „τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ“ ist so nicht nachzuweisen, da Cassian für Ant. kein sicherer Zeuge ist, vergl. S. 377. Lucian hat „τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν“.)
Nur in Ant., aber hier wohl sicher, obgleich nur Cassian Zeuge.²⁸⁾ Die Komposition des 2. Artikels von R ist als ganze nirgends nachzuweisen. Überall beginnen die syrisch-palästinensischen Symbole mit „κύριος“: καὶ εἰς τὸν (Ant. nach Cassian, aber auch Lucian!) oder εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν (Lucian Ἰησοῦν τὸν Χρ.) τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ.
Mit der Ausnahme, dass statt γεννηθέντα ein σαρκωθέντα eingetreten ist, wörtlich in C. Ant. sicher wenigstens die Wortstellung 1) Μαρίας, 2) τῆς παρθένου.²⁹⁾
Ant., Lucian, Nest., C (Hs) erwähnen den „Pontius Pilatus“, auch mit der Wendung ἐπὶ Π. Π., stellen diese Worte aber dem σταυρωθέντα nach.
Hs, Ant., Nest.</p> |
|--|--|

πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναι, πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου.

27) Dass gerade Lucian hier sich spezifisch mit R trifft, wird ein Zufall sein. S. was weiter unten über den allgemeinen (typischen) Habitus von Art. 2 in den syrisch-palästinensischen Symbolen gesagt ist.

28) Vergl. Anm. 15.

29) Die Formel von Nike, die völlig mit R stimmt, wird aus dem Spiele bleiben müssen. Ob nicht Hs. bis zur Cyrill'schen „Revision“ γεννηθέντα behalten hat? S. freilich S. 241, Anm. 9.

- 5) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα
ἐκ νεκρῶν
Ant. nach Cassian. Sonst stets ἀνα-
στάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.
Lucian (ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρ.
ἡμ.). Hs (ἀναστάντα τῇ τρ. ἡμ. ἐκ νεκρῶν).
Die Form „ἀναβάντα“ wenigstens
nirgends beweisbar; ἐκ τοῦς οὐρανούς
fehlt nirgends.
- 6) ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς
„καθήμενον“ nicht nachweisbar, aber
wahrscheinlich in Ant.; „ἐν δεξιᾷ
τοῦ πατρὸς“, Lucian. Hs (C): ἐκ δεξιῶν
τοῦ πατρ.
- 7) καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,
Die Form der Anknüpfung ist nir-
gends zu belegen. Das Verb ἔρχεσθαι
und die Präsenform die Regel. Die
Schlussworte absolut stehend.
- 8) ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ
νεκρούς.
So nicht nachzuweisen. Hs und Nest.:
καὶ εἰς ἐν ἅγιον πν. oder ἐν πνεῦμα ἁγ.
Lucian: βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα
τὸ ἅγιον, C: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.
- 9) Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον (ohne Artikel)
Das Prädikat „ἅγια“ fehlt nie. (Doch
übergeht es Epiphanius im zweiten
Symbol.)
- 10) ἁγίαν ἐκκλησίαν
Diese beiden Worte als solche
überall! (Nur in Ant. umgekehrte Stel-
lung?)
- 11) ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
Lucian, Hs.
- 12) σὰρκός ἀνάστασιν

Die im Vorstehenden erkennbar gemachten Stücke von R, die kein Analogon in den syrisch-palästinensischen Symbolen haben, sind darum nicht minder wahrscheinlich dennoch auch Elemente der „Grundlage“ derselben. Denn die Umprägungen erklären sich leicht im Blicke auf die allgemeine Überarbeitung, die R in diesen Symbolen ja jedenfalls erfahren hat. Zu den „undogmatischen“ Elementen gesellen sich in denselben allenthalben dogmatische mit mannigfach verschiedener anti-häretischer Tendenz. Wir kennen keine Formel aus dem Morgenlande, die in ihrer Gesamtart undogmatisch wäre. Am schlichtesten erscheint Ant. (wenn man die Einschießel, die sicher aus N sind, auslässt). Aber auch es bietet „technische“ Begriffe. Man mag hier die Differenzen der „Ausdrücke“ in den zwischen ihm und R gemeinsamen Partien einmal vorab wägen. Dogmatische Zusätze trifft man mit Bezug auf Gott: er wird als der „eine und allein wahre“ bezeichnet, ehe er das Prädikat des „allmächtigen Vaters“ erhält, und er wird dann noch als „Schöpfer“ ausdrück-lich benannt. Dass Ant. (vielleicht anders als R!) „trinitarisch“ gedacht ist, d. h. bei dem Bekenntnis zu dem Vater und dem Sohne und h. Geiste auf den Taufbefehl hinblickt, ist nicht zu bezweifeln; es wird in seinem griechischen Original nicht καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον gehabt haben, sondern καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.³⁰⁾ Indem es doch nicht schreibt wie Lucian:

30) Schwerlich „καὶ εἰς ἐν πνεῦμα ἅγιον“ wie Nest. Letzteres ist hier zwar nicht direkt, wohl aber indirekt von N beeinflusst. Nämlich N betont auch nicht die „Einzigkeit“ des Geistes, es hat einfach: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Allein es

πιστεύω εἰς ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν παντοκράτορα, πατέρα . . . oder aber etwa: εἰς τὸν πατέρα, ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν παντοκράτορα etc., sondern die Worte: πατέρα παντοκράτορα zusammenlässt und den ganzen Artikel als eine Aussage von „Gott“ darbietet, so ist das eine so spezifische Übereinstimmung mit R, dass, wenn es später mit Bezug auf die Wesensbezeichnung Christi und des Geistes von R abweicht, von Art. 1 aus darauf doch sofort mit ein Licht fällt, auf Grund dessen wir höchstens nach dem „Warum“ dieser Abänderungen zu suchen haben, nicht aber zweifeln dürfen, dass wir es hier bloss mit „Abänderungen“ von R zu thun haben, nicht mit einem selbständigen Fundament, welches etwa eine Schwesterrezension zu R bedeuten möchte. Mit Bezug auf den h. Geist ist die Rücksicht auf den Taufbefehl genug Erklärung.³¹⁾ In Hinsicht des Sohnes aber scheint mir die von R abweichende Reihenfolge der Prädikate bedingt durch die Rücksicht auf die beabsichtigte dogmatische Erweiterung der durch R dargebotenen Wesensbezeichnung. Der Begriff des „Sohnes Gottes“ verlangte eine genauere Präcisierung. Wenn die Worte „τὸν κύριον ἡμῶν“ nicht weggelassen sollten, so hatten sie nach den eingeschalteten Worten „καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως etc.“ keine passende Stelle mehr. So entschloss sich der Redaktor sie vorauszunehmen und den Artikel einzuleiten mit ihnen. Dass der Begriff „Sohn Gottes“ verselbständigt ist (wie es wahrscheinlich der Fall ist, s. S. 377), wird in der Absicht, den ganzen christologischen Passus mehr zu isolieren, deutlicher als eine Einheit und ein zweites „Stück“ hinzustellen, begründet sein. Die Umstellung der beiden Namen, so dass Ἰησοῦς vorantritt, ist gewiss durch die allgemeine Gewöhnung des kirchlichen Sprachgebrauchs bedingt. Warum später bei der Erwähnung der irdischen Geburt Jesu das „ἐκ πνεύματος ἁγίου“ in R weggefallen ist, wird sich nicht aufhellen lassen; doch ist hier nun zu betonen, dass Nest. den Gedanken an die Hand giebt, dass das nicht schon geschehen ist, als R rezipiert wurde. Hat Cassian später richtig citiert, indem er das ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου hinter σταυρωθέντα vermuten lässt, so mag man glauben, dass er auch richtig citiert, indem er das τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ in Übereinstimmung mit R vor ἀναστάντα ansetzt. Gewicht ist auf jene Abweichung und diese Übereinstimmung nicht zu legen.³²⁾ Es mag dem Redaktor von Ant. nur wichtig geschienen haben, dass Christus „gekreuzigt“ worden, nicht aber, dass das gerade unter Pontius Pilatus geschehen sei. Es hat seit alters Verwunderung erregt, dass Pontius Pilatus mit in das Credo gekommen (wir werden die Frage, wie das zu erklären sei, bei der Auslegung von R mit ins Auge fassen

betont nicht nur die Einzigkeit „Gottes“, sondern auch die Einzigkeit Christi als des „Herrn“. Ant. hat den letzteren Zug nicht. Es betont nach aller Wahrscheinlichkeit nur die Einzigkeit „Gottes“. Aber Nest. mag, wie es denn auch sonst auf „Symmetrie“ hält, die Einzigkeit auch des h. Geistes zu betonen von N veranlasst sein.

31) Ob R auf dem Taufbefehl ruht oder nicht, wird sich bei der Auslegung im zweiten Bande ergeben.

32) Das ἐκ νεκρῶν in R mag in Ant. wohl erst durch die Einwirkung von N in Wegfall gekommen sein.

müssen!). Dann ist es nicht verwunderlich, dass das Stück in Ant. keinen Nachdruck mehr trägt, wie in R, sondern höchstens, dass es überhaupt stehen geblieben ist. Sollte in Ant. wirklich von der Himmelfahrt mit einem „ἀνελθόντα“ gesprochen worden sein, so ist das immerhin als ein Zufall begreiflich (d. h. man kann sich immerhin denken, dass ein Zufall diese Änderung von R zuwege gebracht habe: an das N. T. ist ja nicht zu denken!) — lieber würde ich dann doch denken, dass Cassian nicht genau übersetzt, indem er den Passus mit „qui propter nos venit“, statt descendit beginnen lässt: denn ein κατελθόντα im Beginn (wie es schon Lucian aufweist) erklärt wirklich ein späteres ἀνελθόντα.³³⁾ Über den Artikel vom Sitzen zur Rechten ist ja nicht zu reden. Man kann es sonderbar finden, dass N dahin gewirkt haben sollte, den „Revisor“ hier gegen ein Stück des bisherigen Wortlauts, welches doch gewiss kein Bedenken erwecken konnte, gleichgültig zu machen. Es scheint doch, als ob das auch sonst zu konstatieren wäre. Sollte nicht der Artikel von der Geburt auch bloss verkürzt worden sein, weil N die geschichtliche Form hier überschlägt?³⁴⁾ Solche Nebenwirkungen, wie ich es nennen möchte, von N sind vielleicht mehr unbewusst, als mit Absicht zustande gekommene. N machte gegen das konkrete Detail der Geschichte Jesu mehr oder weniger gleichgültig. Vielleicht auch hat der Revisor bloss das Interesse gehabt, die Formel trotz weiterer

33) Freilich ist die Übersetzung ja gedeckt durch diejenige, welche dem Aufsatz des Eusebius von Dorylaeum zur Seite steht; s. S. 222!

34) Der in Anm. 20 geltend gemachte Gesichtspunkt gestattet es ja nicht, dies positiv zu behaupten. Andererseits wäre gerade möglich, dass Lucian aus Gründen, die schwerlich theologischer Natur waren, aber stilistischer Art sein könnten, das „ἐκ πνεύματος“ beseitigt hätte. Was bei einem Manne, der letztlich doch ein „Privatsymbol“ aufstellte, wenn auch ein für eine Gemeinde bestimmtes und auf einem Gemeindesymbol ruhendes, leicht verständlich ist — dass er einem „Belieben“ gefolgt sein möchte in der Fixierung des Einzelausdrucks —, scheint weniger verständlich bei einer Sachlage, wie wir sie in Ant. vor uns haben. Ist R sogleich bei seiner Rezeption interpoliert worden, so erkennt man mit Bezug auf Artikel 3 nur den Zusatz „τὸν δι' ἡμᾶς (κατ)ελθόντα“. Die Fortsetzung „καὶ γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου“ wäre doch kaum zu schwerfällig zu nennen. Also warum sollte das ἐκ πν. ἁγ. alsbald beseitigt worden sein? Und Nest. beweist doch auch, dass das nicht geschehen! Wenn ich a. a. O. den Gedanken ins Auge fasste, dass vielleicht zwischen der ersten Überarbeitung von R, die sogleich bei seiner Rezeption in Antiochia vor sich gegangen sein dürfte, und derjenigen, welche die uns vorliegende Gestalt von Ant. ergab, noch etwa eine mittlere anzusetzen sein möchte, so kann man dafür kaum wirkliche Gründe geltend machen. Der in genannter Anmerkung berührte Gesichtspunkt reicht doch nicht aus, um so weniger, als man nicht einsieht, warum die Erwähnung des h. Geistes, wenn überhaupt einmal mitrezipiert, ohne bestimmten Anlass abhanden gekommen sein sollte. Erst die Revision auf Grund von N ergiebt einen „Anlass“ hiefür, der wenigstens nicht unglaublich wäre! (Übrigens ist es noch nicht dieses Ortes und vorläufig auch nicht wirklich zu prüfen, ob der geäußerte Gedanke, dass R „sogleich bei seiner Rezeption in Antiochia“ schon „überarbeitet“ worden, zu Recht bestehe; das wird der Sachgeschichte vorzubehalten sein.)

Einschübe so kurz als möglich zu erhalten, und darum von solchem Detail gestrichen, was ihm „überflüssig“ dünkte. War der Himmelfahrt gedacht, so mochte es unnötig scheinen, auch noch zu sagen, dass Christus im Himmel „zur Rechten des Vaters sitze“. — Dass Ant. ursprünglich „*σαρκὸς ἀνάστασιν*“ gehabt habe, wie R, mag man nach allem Bisherigen wirklich daraus konjizieren dürfen, dass es die pointierte Wendung aufweist: „*νεκρῶν ἀνάστασιν*“, statt *ἀνάστασιν νεκρῶν*.

In der Weise, wie es soeben mit Bezug auf Ant. geschehen, auch bei den anderen Formeln die Besonderheiten des Ausdrucks, in denen sie von R abweichen, einzeln zu erklären, möchte unnötige Weitläufigkeit sein. Ich berühre also nur noch die letzten „Stücke“, die ich oben in der ersten Ermittlung der Grundlage von Ant. (Nest.) und Hs zu dieser Grundlage hypothetisch einmal mitrechnete, wiewohl sie in R nicht vorhanden sind. Nämlich ich habe ja auch in Ant. diejenigen Elemente dieser Art noch nicht beleuchtet, welche nicht sowohl in der Sache, als bloss im Ausdruck Zusätze zu dem Texte von R repräsentieren. Was also diese durchgängigen Eigentümlichkeiten der syrisch-palästinensischen Symbole anlangt, so erklären sie sich einfach durch bestimmte Stellen der h. Schrift oder auch durch einen nachweislichen, event. wenigstens mutmasslichen frühen kirchlichen Sprachgebrauch. Von letzterem aus würde ich mich nicht wundern, wenn Ant. auch schon vor dem vierten Jahrhundert die Maria als *ἀειπαρθενος* bezeichnet hätte (was doch nach Lage der Textüberlieferung nicht anzunehmen ist); das Prädikat „*ἄγία*“ bei *παρθένος*, welches besser bezeugt ist (s. S. 222), könnte füglich erst bei der letzten Revision miteingefügt sein, selbst trotz Lucian. Das „*κατὰ τὰς γραφάς*“ bei der Erwähnung der Auferstehung in Ant. (Nest.) und Hs stammt ebenso sicher aus 1. Kor. 15, 3, wie wenigstens wahrscheinlich das „*ὅπερ ἡμῶν*“ bei *σταυρωθέντα* in Hs. Das „*πάντων*“ bei *ἔξοντα* (oder *ἐλευσόμενον*) in Ant. und Nest. (auch bei Lucian und Euseb) könnte auf Joh. 14, 3 ruhen — wenn es überhaupt erst einer solchen Erklärung bedarf. Das *ἐν δόξῃ* oder *μετὰ δόξης*, welches sich in Hs (C), bei Lucian und Euseb findet, ist durch eine Fülle von Bibelstellen nahegelegt.

Nach allem dem bleibt noch eine letzte, vielleicht die tiefgreifendste Differenz der Ausdrucksweise in den syrisch-palästinensischen Formeln und R zu beleuchten übrig, ich meine diejenige in der allgemeinen Konstruktion. Gerade sie ist von der Art, dass sie, weit entfernt auszuschliessen, dass R die Grundlage sei, eben dies vielmehr in eigentümlicher Weise bestätigt.

Es ist mir eine der wichtigsten Beobachtungen, dass R eine Kunstform repräsentiert. Nur R lässt sich in allen seinen Stücken und in der Totalveranlagung seiner Struktur „begreifen“. Wir sind durch den Gebrauch, den wir noch immer vom Apostolikum machen — wobei nicht mehr R, sondern ein Text, der eine zutäugliche Variante dazu darstellt, uns dient —, so sehr daran gewöhnt, das Taufsymbolum der alten Kirche als eine blosse Summe von Artikeln, als eine Sammlung der „wichtigsten Thatsachen“ aus der Bibel, anzusehen, dass es vielleicht Schwierigkeiten findet, die richtige Erkenntnis durchzusetzen, nämlich

diejenige, zu der R anleitet, dass das Taufsymbol in seiner Art zunächst ein „Ganzes“ war. R ist nicht ein Inbegriff von Einzelstücken, sondern Ausdruck eines in sich geschlossenen Glaubens. Es ist in seiner Art „rund“, es hat eine erkennbare qualitative Begrenztheit. Dass diese Begrenztheit zugleich eine formelle, eine in der Gliederung des Stoffes sich ausprägende ist, erhöht die Gewissheit, dass R einheitlich aufzufassen und demgemäss auszulegen ist. Ich meine deutlich zu erkennen, dass R zwölf Artikel, zwölf Sätze hat. Zugegeben, dass die Zahl als solche bei seiner Konstruktion keine Rolle spielt — dass es ein „Zufall“ ist, wenn die Zahl der Apostel zu Tage tritt; (ich halte das, wie ich S. 82 ff. hervorgehoben habe, für wahrscheinlich, wiewohl es ein merkwürdiger Zufall ist!) —, so bleibt doch eben die Beobachtung in ihrem Rechte, dass grammatisch-stilistisch die Formel sich als überall gleichmässig „überlegt“, als wirklich „gegliedert“ darstellt und dass sie eine ganz bestimmte Reihe von Gedanken oder Anschauungen, nicht mehr und nicht weniger, aussprechen wollte. Ich habe es nun oben S. 81 ff. als das „zweite Merkmal“ dafür, dass R im Abendlande das „Muttersymbol“ sei, bezeichnet, dass dort eine unverkennbare Schonung der Struktur von R allenthalben zu Tage trete. Das Bestreben, dem Symbol keinen neuen „Artikel“ einzufügen, den Zusätzen auch äusserlich den Charakter einer blossen Amplifikation (einer „Angliederung“) beizulegen, ist dort vielfach offensichtlich. Eine gleiche Tendenz ist im Morgenlande nicht zu bemerken! Im Gegenteil scheint dort keine Ahnung von dem „Kunstbau“ von R vorhanden gewesen zu sein. Vielleicht kann uns das mit ein Wink sein, wenn wir dazu kommen, die Frage nach dem Alter des Taufsymbols im Morgenlande, seiner Geschichte dort, der Umstände wann und wie eben R dort zur Geltung gelangte, zu erörtern. Zunächst ist hier zu erwägen, ob es wohl ein Gegenargument gegen die Abhängigkeit der syrisch-palästinensischen Formeln von R sein könnte, dass die Konstruktion von R nicht geschont erscheint. Die Thatfachen in dieser Beziehung sind folgende. Wenn auch die allgemeine Veranlagung des Symbols in drei Teile, unter den charakteristischen Merkmalen der Teile von R, sich erhalten hat, so ist doch innerhalb der Teile, zumal innerhalb des zweiten, der Charakter von R verwischt. Von Zählung der Artikel kann keine Rede mehr sein, aber auch kaum noch von einer Artikulierung überhaupt. Gleichmässig mit $\chi\alpha\iota$ — $\chi\alpha\iota$ — $\chi\alpha\iota$ schliessen sich die Stücke aneinander. Aber ich meine nun, gerade jenes stetige $\chi\alpha\iota$ zeige, dass der Spezialredaktor dieser Symbole sich im sog. „Thatfachenmaterial“ gebunden fühlte. Er verstand R in gewisser Weise nicht. Er sah dessen Einheitlichkeit und eigentümlich ideenmässig bedingte Begrenztheit nicht mehr. Die geschichtliche Glaubensanschauung, die sich in R ausgesprochen hat, und die sehr bestimmten „Zeitcharakter“ trägt — ich muss hier wohl oder übel auf meine spätere Beweisführung hinweisen —, war ihm nicht mehr homogen. Diejenige wissenschaftliche „Exegese“, die uns gestattet, sie wieder herauszustellen, war ihm fremd. Ihm erschien R schon als Sammlung von Einzelheiten. Diese hat er gewissenhaft geschont. Im einzelnen ist in die alte Form ein neuer Gehalt eingeführt worden. Die „Dogmatik“ ist im Oriente wichtiger

befunden worden, als im Morgenlande. Sie ist in Gestalt von Interpolationen in dem irgendwie überlieferten Symbole zur Geltung gebracht worden. Vermutlich hat man auch nur die Absicht gehabt, das Symbol richtig zu „interpretieren“. Aber man ist radikaler, „pietätsloser“, vorgegangen, als im Abendlande. Und doch hat man sich auch „pietätsvoll“ gezeigt. Man hat gerade das Thatachenmaterial des Lebens Jesu, welches R bietet, ja eigentlich auch lediglich dasjenige Begriffsmaterial, womit in R die Güter und Hoffnungen der Christenheit bezeichnet werden, festgehalten. Warum man diese „Stücke“, nicht mehr und nicht weniger, „ehrte“, darüber hat man sich sachlich keine Rechenschaft gegeben, sie standen eben in der Vorlage. Wie vielerlei aus dem Leben Jesu, dem z. B. die Predigt im Morgenlande durchaus Raum gewährt hat, ist doch übergegangen, auch da, wo man Zusätze zum Thatachenmaterial gemacht hat, wie z. B. im Lucianum! Das $\chi\alpha\iota$ — $\chi\alpha\iota$ — $\chi\alpha\iota$ bedeutet die Gewissenhaftigkeit der Aufrechterhaltung eines im einzelnen nicht „begriffenen“, nur autoritätsmässig gewürdigten Materials. „Freiheit“ bethätigte man in der Formulierung der „dogmatischen“ Einschaltungen. Auch etwa darin, dass man aus den Bibelstellen, an die man sich erinnert sah, einmal einen anderen Ausdruck herübernahm.

Dass R die Mutterformel der syrisch-palästinensischen Symbole ist, kann man sich auch an der Gegenprobe klar machen. Ist es nicht der „Archetypus“ auch hier, so ist es eine Variante, eine Neben- (eine Schwester-) rezension zu demselben, oder es ist eine Unterform, eine Tochterrezension dazu. Ich meine, es sei nicht verständlich zu machen, wie es in seiner Eigenart sollte herauspräpariert worden sein aus dem formlosen Stoffe, als welcher sich das „Gerippe“ jener Symbole an und für sich darstellt. Hinter R und dem „Gerippe“, dem Grundstocke, der syrisch-palästinensischen Symbole ein gemeinsames Grundsymbol, keine „Formel“, wohl aber etwa eine Art Sammlung von bevorzugten Thatachen und Ideen zu konjizieren, erscheint als unberechtigt. Wer nicht willkürlichen Mutmassungen nachgehen will, findet in dem konkreten Sachbestande der orientalischen Symbole zunächst den Anlass, die Hypothese zu versuchen, den Grundstock hier aus R, oder R aus diesem Grundstock zu erklären. Das zweite gelingt nicht³⁵⁾, das erstere gelingt

35) Darüber sind wohl nur wenige Bemerkungen nebenbei nötig; wer sich den Sachverhalt überlegen will, wird sich leicht selbst klar machen, dass diese Behauptung zu Recht besteht. In dem Momente, wo man die „Form“ und die Besonderheiten des Ausdrucks der genannten Symbole nicht mehr unter Voraussetzung einer „allgemeinen“ Abhängigkeit von R erklärt, sondern vielmehr umgekehrt R als eine abgeleitete Formel ansieht, so gewinnt alles an den ersteren Formeln ein neues Gesicht. Man erwäge nur Folgendes. Wenn die Ordnung der Elemente in der Wesensbezeichnung der „zweiten“ Person in Ant. (sie ist aber, wie ich andeutete, regulär in den syrisch-palästinensischen Symbolen!) sich freilich erklären liess als eine „Umbildung“ von R, so sehe ich nicht ab, wie umgekehrt die Form in R etwa in der gleichen Art aus Ant. zu erklären wäre. War es gegeben, den zweiten Artikel anheben zu lassen mit: $\text{Καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν}$, so möchte ich wissen, weshalb der Redaktor von R „änderte“; der „Zufall“ könnte das natürlich veranlasst haben, aber auf ihn darf man erst zuletzt rekurrieren.

ohne Schwierigkeiten. Da Nachrichten, die direkt unsere Frage betreffen, nicht vorhanden sind (die „indirekt“ in Betracht kommenden werde ich zur Sprache bringen!), so muss die „Hypothese“, dass R die Grundlage der syrisch-palästinensischen Symbole so gut, wie etwa der „west-europäischen“ sei, als zu Recht bestehend erachtet werden.

Es erübrigt mir, noch derjenigen Spuren eines mit R verwandten Symbols zu gedenken, die nicht direkt oder indirekt der Diözese von Antiochia entstammen. Ich denke an diejenigen, die in der Provinz Asia erkennbar wurden. Wichtiger als die Formel des Charisius erschien das Bekenntnis der ephesinischen Presbyter wider Noët. S. oben S. 354 ff. Verglichen mit den Formeln aus Syrien und Palästina fällt in der Re-

Oder weiter, warum hat R nicht mehr das „κατὰ τὰς γραφάς“ im Artikel von der Auferstehung? Es kommt aber auch noch dies in Betracht. Sobald R aus den genannten Symbolen erklärt werden soll — wobei diese zunächst einmal selbstständig werden —, ist im Grunde kein Anlass mehr vorhanden, alle „dogmatischen“ Elemente hier auszusondern, um ihre „Grundform“ festzustellen. Z. B. diejenigen Prädikate Christi, die Ant. nach Ausscheidung der Stichworte aus N noch behält — *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* etc. —, sind ja doch biblisch. Warum sollten sie nicht uralt sein können in Ant., nicht zum primären Bestand hier gehören? Aber warum sind sie in R „gestrichen“? Nach dem Konzile von 325 sind sie ja dogmatisch ungenügend befunden und meist vermieden worden von den Theologen, weil auch heterodoxe Lehre sie gelten liess. Ant. zeigt doch noch in seiner letzten Gestalt, dass sie nicht anstössig waren! Und umgekehrt ist R ja ohne jeden Zweifel älter als das Konzil von 325. Vor diesem hat niemand solche biblischen Prädikate vermieden. Hierher gehört auch die ausdrückliche Bezeichnung Gottes als „Schöpfer“ im ersten Artikel aller syrisch-palästinensischen Symbole, wovon ich oben in Anm. 12 sprach. „An sich“ könnte dieses Element füglich zur primären Gestalt dieser Symbole gehören. Wie sollte der Redaktor von R aber es gewagt haben, ein solches Element beiseite zu stellen? Es gehört zu den auffallendsten Eigentümlichkeiten von R, selbst wenn man es ganz früh, dicht nach der apostolischen Zeit ansetzt, dass es kein Prädikat für Gott hat als blos „πατήρ παντοκράτωρ“. Nachdem der Gnosticismus aufgekommen war, konnte man es, wenn man denn die Formel von R heilig hielt, für „überflüssig“ erklären, das Prädikat „Schöpfer“ im ersten Artikel einzuschalten. Aber ein anderes ist der Entschluss, etwas in eine gegebene Formel nicht aufzunehmen, und der, etwas hinauszuthun. Dass R sich nicht erklären lässt als abgeleitet aus der Gestalt der syrisch-palästinensischen Symbole, wird man nun wohl zugeben. Vielleicht dass man geneigt ist, es doch zu versuchen mit dem Gedanken, dass R eine Schwesterform zu derselben repräsentiere. Aber jenes letzte Gerippe von „Thatsachen“, welches in jenen Symbolen sich herausstellen lässt, ist an sich formlos — das wird niemand leugnen. Eben dieses selbe Material erscheint in R in einer sehr prononcierten „Form“. Wie sollte jemand die Idee, die in dieser Form sich ausspricht, gefasst haben, wenn er denn eine solche unbestimmte „Sammlung“ benutzte, die in einem selbständigen, zweiten Trieb in der Gestalt der syrisch-palästinensischen Symbole zu Tage träte? Welch eine merkwürdig kleine „Sammlung“?! Woher in den syrischen Symbolen der gleiche unverkennbare Respekt vor dieser „Sammlung“, wie in R? Die Bibel ermöglichte doch wahrlich eine grössere Sammlung von „Thatsachen“. Es lässt sich aus der Form von R begreifen, dass die Sammlung hier nicht grösser ist, als sie ist. Es lässt sich in den syrisch-palästinensischen Symbolen begreifen, dass sie nicht grösser ist, als sie ist, wenn diese auf R ruhen. Das ist es, worauf man fassen muss!

lation desselben durch Epiphanius das ἀνελθόντα εἰς τὸν οὐρανόν auf, in derjenigen durch Hippolyt das καὶ — καὶ — καὶ. Im allgemeinen wird man es nicht schwieriger finden, in dem „vorderasiatischen“ Symbol nach den vorhandenen Anspielungen und indirekt zu mutmassenden Spuren eine Derivatform von R zu erkennen, als in den vorhin besprochenen Symbolen. Es fragt sich, ob man um der erwähnten spezifischen Berührungspunkte zwischen diesen und dem für Asia zur Verfügung stehenden Material willen sich gedrungen fühlen müsse, beide Arten von orientalischen Symbolen in der Weise zusammenzurücken, dass man einen allgemeinen orientalischen „Typus“ neben oder unter R konjizierte. Ich meine, bei der Unsicherheit des Details, die ich oben wohl genügend dargelegt habe, sei dazu kein Anlass gegeben. Wir werden der Untersuchung der Sachgeschichte des Symbols die Entscheidung der Frage übergeben müssen. Sollte sich ergeben, dass die Provinz Asia eine besondere Rolle in der Entstehungs- oder Verbreitungsgeschichte von R gespielt habe, so möchte man sich nachträglich jener Koineidenzen zwischen den „Spuren“ des „asiatischen“ und des „antiochenischen“ Symbols erinnern und daraus vielleicht eine Bestätigung für irgendeine Hypothese ableiten. Hier kann ich natürlich auch nur darauf hinweisen, dass die soeben für Asia als „möglich“ gesetzte Idee für die Diözese Oriens (Hauptstadt Antiochia) ebenso denkbar wäre. Die litterarische Vergleichung der Texte kann über die Herkunft von R nichts entscheiden. Wenn „ἀνελθόντα“ im Artikel von der Himmelfahrt für Asia ebenso, wie für (vielleicht ganz) Syrien und Palästina, anzunehmen sein sollte, so bliebe noch die Frage, ob nicht die uns allein erhaltene unmittelbare Form von R in Art. 6 eine Änderung repräsentiere. Die grundlegende Bedeutung von R würde in keiner Weise alteriert, wenn wir als möglich hinnehmen, dass das „ἀναβάντα“ bei Marcell und im Psalterium Aethelstani nicht ursprünglich wäre, dass das eigentlich älteste, in diesem Sinne erst „echte“ R ein „ἀνελθόντα“ gehabt hätte. Da diese Verbalform für die Himmelfahrt im Neuen Testamente nicht nachweisbar ist, so könnte man ja in Rom sie beiseite gestellt haben. Freilich ist ἀναβαίνειν auch keineswegs das nächstgelegene Verb, wenn man denn sich nach dem Neuen Testamente richten wollte. Immerhin könnte es durch Stellen wie Joh. 20, 17 und Eph. 4, 8—10 veranlasst sein. Doch die Konjekturealkritik am Texte von R soll und darf hier nicht weiter verfolgt werden. Zu dem „ῥόντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς“ in dem Bekenntnis der Presbyter von Ephesus kann an 1. Petr. 3, 22 erinnert werden, wo es heisst: ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ θεοῦ. Man beachte dann aber noch besonders das „τοῦ πατρὸς“, was direkt wieder an R erinnert! Auch daran darf man sich dann erinnern, dass dort alsbald der Himmelfahrt gedacht ist, freilich mit den Worten „πορευθεὶς εἰς οὐρανόν“. Epiphanius (oder auch ein Abschreiber) entsann sich vielleicht bei dem „ῥόντα“ wirklich der Petrusstelle und supplierte danach bei den Presbytern eine Anspielung auf die Himmelfahrt, wenn auch in nicht ganz der Wendung, die dieser Stelle selbst entsprach.

Die kritische Brauchbarkeit des Wortlauts des Bekenntnisses der Presbyter ist gewiss eine begrenzte. Die des Wortlauts des Charisius

ist es nicht minder. Man bemerke immerhin hier die vollkommen asyndetische Konstruktion des christologischen Teils. Epiphanius zeigt dieselbe ja, im Unterschiede von Hippolyt, auch für das Bekenntnis der Ephesiner. Ohne darauf irgendwelches Gewicht zu legen, darf man doch auch kritischenfalls nicht übersehen, dass das mit R sich begetnet.

Nachträge.

1. Noch einmal das Symbol Lucians des Märtyrers.

Auf dieses Symbol, wie ich es in Constitt. ap. VII, 41 meine sehen zu dürfen, noch einmal zurückzukommen bin ich veranlasst durch das Werk von F. X. Funk, D. apost. Konstitutionen, eine literarhistorische Untersuchung, 1891.¹⁾ Ich habe dieses Buch erst kennen gelernt, nachdem alles, was im obigen über die apost. Konstitutionen und die mit ihnen zusammengehörige Litteratur, also speziell auch die Canones Hippolyti, gesagt ist, niedergeschrieben war. Was Funk zur Lösung des Problems jener eigentümlichen orientalischen kirchenrechtlichen Schöpfungen beiträgt, ist in jedem Falle durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn so bedeutsam, dass ich bedauere, es im Nachtrage darauf eingehen zu können. Freilich gedenke ich keineswegs mich etwa doch noch darauf einzulassen, im allgemeinen über die genannten Schriften zu handeln. Aber ich fühle mich gedrungen, zu Funks Werk von den speziellen Fragen aus, die mich angehen, Stellung zu nehmen. Denn wenn seine Auffassung im Rechte sein sollte, so fällt mancherlei zusammen von dem, was ich oben ausführte oder als glaubhafte Hypothese in Rechnung stellte. Funk sieht in dem ganzen Oktateuch der griechischen „Konstitutionen der Apostel“ in dem Sinne ein einheitliches Werk, dass er für alle Bücher einen und denselben Redaktor, d. h. Interpolator älterer Vorlagen annimmt. Ich brauche mich nicht dawider zu erklären; ohne mein Urteil definitiv machen zu wollen, kann ich nur sagen, dass auch ich den „Eindruck“ habe, dass das eine richtige Auffassung sei. Diesen Redaktor setzt Funk „nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts, aber auch nicht viel später“ an. Eine bedeutsame Rolle spielt für ihn dabei die Gestaltung der kirchlichen Sitte, zumal des Festbrauchs, des Festeyclus. Aber er glaubt auch feststellen zu können, dass Epiphanius von den sechs ersten Büchern noch nicht in der interpolierten jetzigen Gestalt, sondern nur erst in der Gestalt der „Grundschrift“, der sog. *διδασκαλία τῶν ἀποστόλων*, Gebrauch mache. (In letzterer Beziehung ist er in der Lage von einer ihm durch Socin gelieferten Übersetzung des syrischen Textes — der die Übersetzung eines griechischen Originals repräsentiert — Nutzen zu ziehen und danach Lagardes Annahmen über

1) Einen Nachtrag lieferte Funk, mit besonderer Beziehung auf A. Harnacks Rezension seiner Schrift in den Theol. Studd. u. Krit. 1893, in dem Aufsatz (Theol. Quartalschr. 1893), später selbständig veröffentlichten Schriftchen: „D. achte Buch d. apost. Konstitutionen u. d. verwandten Schriften neu untersucht“, 1893.

den Umfang und Inhalt dieser von ihm als Didascalia purior bezeichneten, in Bunsens *Analecta Ante-Nicaena II* in griechischer Rückübersetzung mitgeteilten Schrift zu korrigieren. Ich kann da in keiner Weise mitsprechen. Bis einmal die von Lagarde auch syrisch edierte Didascalia uns anderen auch als ganze etwa in Socins Übersetzung zugänglich ist, muss ich mich hier des Urteils überhaupt enthalten.) Was die Feste anbetrifft, so habe ich oben gelegentlich (S. 324, Anm. 6) selbst schon die Bedeutsamkeit der Thatsache, dass Weihnachten als am 25. Dezember zu feierndes, vom Feste der Theóphanie vollkommen unterschiedenes Fest auftritt, hervorgehoben. Ich wundere mich, dass Funk gar nicht mit der Möglichkeit fortgesetzter Interpolationen der Konstitutionen rechnet. Was aber die „Thatsache“ (die ich, wie gesagt, nicht unmittelbar prüfen kann und daher gelten lasse), dass Epiphanius noch die alte Didascalia benutze, angeht, so möchte ich die Frage anregen, ob E nicht noch spröde gegen die „interpolierte“ Gestalt derselben, d. h. gegen die Gestalt, die wir als die sechs ersten Bücher der Konstitutionen kennen, gewesen sein könnte. Warum sollte er nicht gewusst haben, dass diese Gestalt jung, unecht, ja häretisch war? Die Anschauung, welche die meisten neueren Forscher vertreten (so Zahn und Harnack, aber auch Lightfoot), dass jedenfalls diese sechs ersten Bücher vor der Mitte (oder um die Mitte) des vierten Jahrhunderts auf Grund der Didascalia hergestellt worden seien, könnte dann trotz der Beobachtung Funks zu Rechte bestehen. Funk identifiziert nun, was ja nicht neu ist, von ihm aber mit manchen eigenartigen Gründen durchgefochten wird, die Identität des Redaktors des Oktauchs mit dem Interpolator der Ignatiusbriefe. Ganz bestimmt meint er diesen vielfälschenden Mann für einen Syrer ansehen zu dürfen. Schliesslich ist er überzeugt, in demselben nicht, wie das zuletzt von Harnack durchgeführt wurde, einen „Semiarianer“ erkennen zu müssen, sondern vielmehr einen Schüler des Apollinaris. Einen Namen bringt er nicht in Vorschlag.

Wenn ich recht sehe, betrachtet Funk das Symbol Constitt. VII, 41 als ein Erzeugnis des Interpolators. Er beschäftigt sich mit ihm besonders S. 121 ff. Ohne sich mit der Frage zu befassen, ob der Interpolator es irgend woher entlehnt haben möchte, freilich auch ohne ausdrücklich zu behaupten, dass es von diesem selbst aufgesetzt worden sei, sucht er nur nachzuweisen, dass von „Semiarianismus“ darin füglich keine Rede sei. Dass es apollinaristisch gehalten sei, beweist er allerdings auch nicht. Für mich wäre das eventuell das Wichtigste. Aber Funk hat überhaupt die Rolle, die dieses Symbol in den christologischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts gespielt hat, nicht bemerkt. Ich bin durch nichts in seinem Buche irre daran gemacht, ob ich richtig gesehen habe, dass es die Grundlage der Synodalforneln der Semiarianer zwischen 341 und 360 sei. Auch sonst glaubte ich einen stillen Einfluss gerade dieser Formel feststellen zu können. So bei Arius und schon bei Adamantius, vor allem bei Eunomius. Auf die kaum einem Zweifel unterliegende Thatsache, dass der letztere Theolog es benutzt hat, ist besonderes Gewicht zu legen. Von so festen Punkten aus ist der theologische

Charakter dieses Symbols doch sicher als nicht „apollinaristisch“ zu bezeichnen. Dass es nicht genau „semiarianisch“ gehalten sei, drängte sich auch mir als eine Beobachtung auf. Ich wurde dadurch in dem Gedanken bestärkt, dass es älter sei als der christologische Streit des vierten Jahrhunderts, dass es jedoch aus einem Kreise stamme, mit dem die „Semiarianer“ speziellen geschichtlichen Zusammenhang hatten, dass es wohl die Formel Lucians des Märtyrers sein möchte. Wenn wir aus der Formel einiges Weitere, als was wir schon wussten, auch einiges Halbunerwartete über die Theologie des Lucian sollten entnehmen können, so ist das noch nicht bedenklich für die Hypothese, die ich aufgestellt habe.

Ich gestehe nun, dass die Untersuchungen Funks über die Theologie des Pseudo-Ignatius auf mich ihres Eindrucks nicht verfehlt haben. Es gehört nicht hierher, dass ich darauf genauer eingehe. Aber es sind wirklich in den Anschauungen dieses Fälschers Momente nachweisbar, die kaum „semiarianisch“ heissen dürfen und wohl „apollinaristisch“ heissen könnten. Soweit ich mich im obigen (S. 254) für die Annahme der Identität des Pseudo-Ignatius und des Redaktors des siebenten Buches der Konstitutionen mitengagierte habe, ziehe ich mein Urteil hier zurück. Ich finde, dass Funks Beweise für apollinaristischen Charakter der Theologie, die im Buch VII zu Tage tritt, überhaupt minderwertig sind gegenüber denjenigen, die er bei Pseudo-Ignatius vorzubringen hat. (Auch über diese lasse ich jedoch mein Urteil in suspenso!) Die unleugbaren litterarischen Zusammenhänge zwischen den apostolischen Konstitutionen und den interpolierten Ignatiusbriefen dürften sich auch als blosse „Benutzung“ jener durch den Redaktor dieser — wenn nicht als Benutzung gemeinsamer „Quellen“ — erklären lassen.

Ich möchte nun hier eine Hypothese mit Bezug auf Buch I—VI der Konstitutionen riskieren. Wenigstens eine Idee möchte ich anregen. Dass am Schlusse von Buch VI (cap. 30, Lagarde, Const. apost., 1862, S. 196) eine symbolische Formel anklingt, die mit derjenigen VII, 41 identisch sein könnte, ist kaum zu leugnen. Beurteile ich die letztere aber richtig, so ergibt sich die Idee, dass die Grundschrift der sechs ersten Bücher — also die Didascalia apostolorum — von Lucian für seine Gemeinde creiert sein möchte (wohl unter Benutzung älteren Materials). Die bekenntnisartige Partie VI, 30 steht, wie Funk nach S. 39—40 nicht anders annimmt als Lagarde, schon in der Grundschrift! Vielleicht ist die Annahme, dass diese Grundschrift (in ihrer letzten Gestalt) in das letzte Viertel des dritten Jahrhunderts gehört, unter der Voraussetzung, dass sie der Lucian'schen Gemeinde entstammt, eher durchführbar, als andere Annahmen, zumal auch diejenige Funks, dass sie in die erste Hälfte, wohl gar das erste Viertel dieses Jahrhunderts gehöre. Eine Durchprobung dieser „Idee“ muss ich mir hier erlassen. Aber die Mühe einer Durchprobung möchte lohnen. Ist ein Semiarianer der Interpolator jener Didascalia und überhaupt Schöpfer der Konstitutionen, so liegt es an sich nicht fern, die Grundschrift in dem Kreise Lucians zu suchen.

Was die Canones Hippolyti betrifft, die H. Achelis nach geschehener Säuberung von „Zusätzen“ u. dergl. für echt hält und indirekt

(d. h. durch Vermittelung der auf ihnen sich erbauenden „ägyptischen Kirchenordnung“) für eine Grundlage des achten Buches der Konstitutionen, so ist Funk zu dem umgekehrten Resultate gekommen, dass sie ein letzter Auszug aus diesem Buche und also selbstverständlich „unecht“ sind. Ich bin durch Funk hier keineswegs überzeugt worden.²⁾ Die innere Kritik ist, wenn es sich um die Frage, ob „Grundlage“ oder „Auszug“ handelt, naturgemäs vielfach subjektiv. Über die Einzelheiten, die Achelis für Beweise der Herkunft der Canones Hippolyti zunächst aus der Zeit, dann speziell aus der Gemeinde des Hippolyt von Rom ansieht, lässt sich mannigfach streiten. Funks Argumentationen verdienen auch hier alle Berücksichtigung. Aber im wesentlichen bin ich nicht irre gemacht; die Taufordnung der Canones redet eine Sprache für sich, die Funk nicht ganz zu würdigen wusste (wie übrigens auch Achelis nicht). Auch ist mir das einfache handschriftliche Zeugnis über den Titel wichtiger, als Funk. Achelis urteilt in seiner Rezension Theol. Litzeitung 1892, Nr. 20 wohl „vornehmer“, als ihm zukommt, über Funks Leistungen, sachlich aber dürfte er in seiner Anschauung über die Canones Hippolyti sowohl nach ihrer Herkunft, als nach ihrer Stellung innerhalb der Litteratur der apostolischen Konstitutionen Recht behalten.

2. Zu Victorinus von Petabio und Beatus von Libana.

Die Frage nach dem Symbol, welches hinter den Anspielungen in dem Kommentar zur Apokalypse, der unter dem Namen des Victorinus geht, zu suchen sei, ist zwar keine von denen, die zur Litterärgeschichte des Taufsymbols einen bedeutsamen Beitrag verheissen; sie ist immerhin interessant durch ihre Verwickeltheit, vielleicht nicht am wenigsten dadurch, dass man an ihr besonders deutlich sehen kann, wie vorsichtig man bei der Rekonstruktion von Lokalformeln sein muss. Wenn der Apostel der Iren, Patricius, indirekt oder direkt Bekanntschaft mit der Formel des „Vict.“ verrät, vielmehr irgendwie nach dieser seinen eigenen Glauben reproduziert, so mag man ermassen, wie oft uns vielleicht ein Schein äfft, wenn wir in „Privatdokumenten“ auf ein „Symbol“ stossen und nun einen Schluss auf den Wortlaut des Kirchenbekenntnisses der Provinz, wo der betreffende Theolog heimisch oder im Ante war, zu machen geneigt sind!

Ich habe, um das Material doch möglichst vollständig zu übersehen, mir nachträglich den Kommentar des Beatus von Libana und auch die oben Seite 212 ff. nicht erwähnte Auslegung der Apokalypse des Beda

2) Das gilt auch angesichts der vorhin in Anm. 1 genannten Schrift. Mindestens stecken in den CH erkennbare grosse echt-hippolytische (oder römische) Stücke. Das Problem der uns vorliegenden Texte der CH und Ä. K.-O. mag noch komplizierter sein, als Achelis annimmt, aber die These von Funk scheint mir nicht durchführbar.

verschafft.¹⁾ Um nicht Haussleiter vorzugreifen, der ein Recht hat, dass man seinen Studien über die altlateinischen Apokalypsenkommentare, in Sonderheit diejenigen des Victorinus und Tichonius, freie Bahn lässt, teile ich nur ganz kurz diejenigen Thatsachen, die mich angehen, hier mit. 1) Bei Beatus trifft man zu Apoc. XI, 1 wörtlich dieselbe Erklärung der *mensura templi*, wie bei Vict.; s. S. 390. In der Vorrede („*nuncupatio ad Etherium*“) nennt der Verfasser als die Autoritäten, denen er gefolgt sei, den Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Fulgentius, Gregorius, Tichonius, Irenaeus, Apringius et Isidorus; nach einem Codex Legionensis hinter Irenaeus auch den Victorinus. Dicht vor der uns interessierenden Stelle ist im besonderen von der afrikanischen Kirche die Rede: *Numquid ecclesia aliquando cessavit a praedicatione, ut „iterum oportet te praedicare“ audiret? Sed quia tempus describit, quod post Africanas persecutiones futurum est, ut ostenderet ejusmodi esse futuram novissimam praedicationem et reparationem certaminis; proinde dixit „iterum“. Et quia postea non in Africa tantum eodem genere, sed in omni mundo praedicabit ecclesia, propterea adjecit: „in populis et linguis et gentibus et regibus multis“.* Una est ecclesia in toto orbe; quae praedicat in Africa, ipsa ubique similiter praedicabit etc. Welchen Afrikaner hat B. da ausgeschrieben? Kann Tichonius seine Quelle sein? 2) Beda, der in der Einleitung zu seinem Kommentar den Tichonius als den, dessen Werk er ganz besonders benutzt habe, angiebt, hat zu XI, 1 nichts, was der eigentümlichen Deutung der „*mensura templi*“, die bei Vict. und Beatus auftritt, zu vergleichen wäre. Auch die Anspielung auf afrikanische Verhältnisse fehlt bei ihm (vielleicht bloss, weil er überhaupt überlegter verfährt als B.). Dagegen gewährt er in anderer Beziehung eine Parallele zu Beatus. Vergl. die Deutung des „*surge*“. Hier ist nur Beatus (nicht Vict.) mit ihm in Übereinstimmung. Aber auch Primasius kann hier herangezogen werden; s. Migne LXVIII, 866. Es scheint also hier klar, dass Tichonius die Quelle für Primasius, Beda, Beatus ist. Aber auch Primasius hat die Deutung, die Beatus von der „*mensura templi*“ giebt, nicht! Oder vielmehr er hat den Passus, der die fides unter Verwendung des Symbols schildert, nicht. Man kann kaum zweifeln, dass er den allgemeinen Gedanken, dass das „*metiri templum*“ auf das Glaubensbekenntnis Bezug habe, doch von Tichonius hat. Oder sollte er ihn von Vict. haben? Und wäre dann weiter zu schliessen, dass Beatus auch die spezielle Ausführung von diesem habe? Haussleiter behauptet, es sei „höchst unwahrscheinlich“, dass Prim. den Vict. „gekannt“ habe (Die Kommentare des Victorinus etc., S. 243); Florez (Vorrede pag. XXIV) giebt umgekehrt an, Primasius sage ausdrücklich („asserit“), dass er bestimmte „sententias“ von Vict. „entnehme“. Ich habe dafür keine Bestätigung gefunden, bin aber nicht gewiss, ob mir nicht eine Stelle entgangen sei. Es wäre anderseits zwar keines-

1) S. Beati presb. Hispani Liebanensis in Apocalypsin ac plurimas utriusque foederis paginas Commentaria op. et studio D. Henr. Florez, Matriti 1770. Ich erhielt das Werk aus der K. Hof- und Staatsbibl. zu München. Für Beda benutze ich die Ausgabe bei Migne, XCIII (= Bedae opp. tom. IV) 133 ff.

wegs unmöglich, doch aber auffallend, wenn Beatus in eine Ausführung, die er im grossen (nach aller Wahrscheinlichkeit) von Tichonius übernommen hat, einen Passus aus Vict. kurzerhand eingefügt hätte. Bedas Exzerpt aus Tich. ist durchweg so knapp, dass es bei ihm doch kaum auffällt, wenn er weder von dem Detail, noch auch von der Idee desselben über die *mensura templi* Gebrauch macht. 3) Wir müssen nun auch auf den Anteil, den Hieronymus mutmasslicherweise an der uns erhaltenen Gestalt des Vict. gehabt, noch einmal eingehen. Oben S. 214 glaubte ich feststellen zu können, dass wer in „Vict.“ die Erklärung von XI, 1 geschrieben habe, auch der Autor der Erklärung zu I, 13 (l. so statt I, 12!) sei. Aber da mir dort noch nicht die Deutung, die Beatus zu I, 13 vorträgt, zugänglich war, habe ich die Parallele, die sich zwischen der Ausführung des Vict. zu dieser Stelle und XI, 1 ergibt, überschätzt. Wenn es zu I, 13 heisst: (bei Gallandi) *adunatam in suo corpore, cum spiritu gloriae suae, quam recepit a patre potestatem*, oder (bei de la Bigne) *adunato et isto corpore cum spiritu et gloriae suae quam recepit a patre potestate*, so meinte ich in diesen (an sich sehr unklaren) Worten eine Anspielung auf die leibliche Himmelfahrt, von der in der *confessio* zu XI, 1 ausdrücklich die Rede ist, sehen zu müssen. Wenn man Beatus (S. 54) kennt, sieht man, dass „Vict.“ an beiden Stellen von demselben Autor abhängt, wie B, nämlich unzweifelhaft Tichonius; am deutlichsten ist das an dem Texte, den de la Bigne gewährt, zu erkennen. Zugleich sieht man, dass das „*corpus*“, von dem es heisst, dass es mit Christus zum Himmel aufgestiegen sei, die Kirche ist. Das kann man bei „Vict.“, wenn man seine Worte allein ansieht, nicht ahnen: Vict. gewährt einen Auszug aus Tichonius, der so unglücklich, wie eben möglich, ausgefallen ist. Der Text bei Galland ist der Versuch einer Verbesserung desjenigen bei de la Bigne, der freilich auch bloss die Verlegenheit des Autors zeigt. Dagegen hat Primasius den Tich. richtig reproduziert, wenn auch etwas periphrastisch, wie das seine Art ist. Beda (S. 136) gewährt eine Bestätigung dafür, dass man bei Beatus wirklich auf Tichonius stösst; doch ist sein Kommentar auch hier wieder so mager, dass man zu Parallelen im Detail nicht gelangt. 4) Was folgt nun aus der Erkenntnis über die Herkunft der Deutung, die „Vict.“ zu I, 13 giebt? Dieses, dass jedenfalls nicht Hieronymus hier redet. Dass Tich. seinerseits den echten Victorinus an dieser Stelle (wie überhaupt in seinem Kommentar) benutzt, ist und bleibt möglich, ist aber kaum wahrscheinlich. Fällt von der Erklärung zu I, 13 kein unmittelbares Licht auf diejenige zu XI, 1, so ist doch alles in allem auch da kaum mehr ein wirklicher Grund vorhanden, zu zweifeln, dass „Vict.“ d. h. Hieronymus zunächst dem Tichonius folgt (wobei wieder denkbar bleibt, dass dieser den echten Victorinus vor Augen gehabt hat). Also die Wahrscheinlichkeit, bei „Vict.“ eine Spur des Symbols in Pannonien gegen Ende des 3. Jahrhunderts annehmen zu dürfen, ist eine höchst geringe. Dass der Wortlaut dessen, was wir bei „Vict.“ resp. Beatus lesen, zu der uns bekannten *forma Africana* eine besondere Affinität nicht hat, ist zuzugeben, beweist jedoch gar nichts. Es kann doch füglich das Symbol des Tichonius die Grundlage sein.

Dass Tichonius das Symbol sehr hoch gehalten hat, zeigt eine Stelle bei Beatus (S. 55), die Haussleiter schon (a. a. O. S. 246—47) herausgehoben hat und die sicher auf Tich. zurückgeht.²⁾

Ist die „Summa dicendorum“, die Beatus seinem Kommentar voran-gehen lässt, wie Haussleiter annimmt, identisch mit einer zweiten Bearbeitung des Victorinus-Kommentar, die Hieronymus, diesmal vollends unter Benutzung des Tichonius, veranstaltet hat, so tritt hier an der Stelle, wo auf die Auslegung von XI, 1 hingeblickt ist, der Satz auf (Beatus S. 11): *Templum metiri est patrem confiteri omnipotentem et Jesum Christum filium ejus, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, et hunc per profetas praedicatum, hunc esse manum Dei et verbum patris et conditorem orbis.* Das wäre ein genauerer Anschluss an R.

Nicht unerwähnt möchte ich lassen, was bislang noch nicht bemerkt worden, dass Beatus einmal eine vollständige Symbolformel mitteilt, S. 129. Die Stelle findet sich im Prolog zu Lib. II: *Ecce caput junctum cum membris, quod est Christus et apostolica ecclesia, in quem credimus*

2) Für Pannonien mag man glauben, aus dem Bekenntnis des Germinius von Sirmium (Nachfolger des Photinus) etwas entnehmen zu können; s. daselbe Caspari II, 302 (Hahn² § 125). Ich habe es nur gelegentlich gestreift S. 156. Es ergibt doch so wenig für den etwaigen Wortlaut des Symbols zu Sirmium, dass es kaum für uns ein Interesse in Anspruch nehmen kann. Die Formel hat deutlich Bezug auf diejenige des 357 zu Sirmium abgehaltenen Konzils (Hahn² § 91 — nicht in der Anmerkung hier, jedoch im Register hinter „Germinius“ geschieht dessen richtig Erwähnung!). Sie ist relativ gegnerisch zu dieser. Wenn Christus ausdrücklich als „Deus“ bezeichnet wird, so ist das freilich noch nicht an sich ein spezifisches Merkmal dafür, dass Germinius jetzt vom strengen Arianismus zum Semiarianismus übergegangen war. Denn die Formel von 357 bietet das auch. Ob es danach etwa zum Symbol von Sirmium gehört haben möchte?! (Credo . . . Deum patrem . . . omnipotentem, et Christum filium ejus unicum et dominum deum nostrum . . . ; s. die Bemerkungen oben S. 156!) — Manche Theologen, z. B. Zahn, D. ap. Symbolum S. 72, nehmen an, die Besonderheiten der sog. vierten Formel von Sirmium (von welcher die von Nike 359 und Konstantinopel 360 abhängen, s. oben S. 260) seien wohl bedingt durch das Ortsymbol dieser wichtigsten pannonischen Bischofsstadt. Man vermutet in erster Linie, dass dieses Symbol auch descendit ad inferna gehabt habe! Germinius bietet dafür keinen Anhalt. Es ist an und für sich gewiss möglich, dass dieses Stück von Aquileja aus den Städten in Pannonien vermittelt worden sei. Denn Aquileja war zwar nicht Metropolitanstadt für diese Gegenden, wohl aber faktisch eine Art von Vorort für Noricum, Pannonia, Illyricum (Dalmatia). Man erkennt das u. a. an dem 381 in Aquileja hinsichtlich des Palladius und Secundianus gehaltenen Konzil (Mansi III, 599 ff.). Aber es ist doch in concreto nichts zu beweisen hinsichtlich eines etwaigen Einflusses des aquilejensischen Symbols. Vergleicht man die genannte Formel von Sirmium mit „Vict.“, so mag das „ἀναληφθέντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς“ dort, neben „in coelos . . . receptum“ hier, auffallen. Germinius weist doch wieder auf ein „ascendit“ zurück. Überhaupt, wenn die Formel des Germinius für das Symbol in Pannonien Bedeutung hat, so ist es diese, dass sie diejenige der wiederholten sirmischen Formeln (wenn man ihrer gedenken will) durchweg aufhebt und für „Vict.“ eben auch keine Parallele gewährt.

et quem semper cum omnibus christianis communiter *una voce in symbolo dicimus*:

S y m b o l u m.

Credimus in unum Deum patrem omnipotentem. Et in Jesum Christum filium ejus, qui propter nostram salutem incarnatus est de Maria virgine; passus, mortuus et sepultus est et resurrexit tertia die a mortuis vivus; ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris et regni ejus non erit finis. Venturus est ad judicium, judicare vivos et mortuos. Credimus et in spiritum sanctum ex patre et filio procedentem, et sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam, et speramus nos per eam habere remissionem peccatorum per trinitatis unum baptisma. Credimus et in hac carne, qua sumus, resurrecturos nos in diem judicii, cum venerit Christus judicare vivos et mortuos et reddere justis praeemia, impiis aeternae poenae supplicia.

Haec est fides apostolica, quam in toto mundo tenet ecclesia a Sole Christo et a duodecim horarum Apostolorum numero inluminata.

Wo, bez. in welchem Umfange Beatus das, was der Prolog zu Lib. II enthält, entlehnt hat, habe ich nicht untersucht. Das Symbol, welches wir hier finden, macht eine solche Untersuchung kaum nötig. Es sieht danach aus, als ob es von Beatus selbst komponiert sei. Denn es ist wohl eine Kombination des spanischen Symbols (? resurrexit *vivus*) mit C. Zum Schlusse bewegt sich der Verfasser vielleicht auch noch in Anspielungen (auf das sog. Athanasianum?), die sich jedoch nicht eigentlich kontrollieren lassen.

3. Katechumenenunterricht, traditio und redditio symboli in Jerusalem um das Jahr 380.

Im 2. Kapitel der Einleitung habe ich die hauptsächlichen Daten aus den Katechesen des Cyrill in betreff der vorbezeichneten Handlungen mitgeteilt. Sehr interessant ist es, den Bericht über die Katechumenenbehandlung kennen zu lernen, welchen jene Dame aus Südgallien, die zwischen 380 und 385 (also zu einer Zeit, wo Cyrill noch lebte) die heiligen Orte besuchte, ihren „Schwestern“ (Klosterschwestern?) zusandte und den Gamurrini edierte. (*Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta*, ed. altera Romae 1888. Vergl. auch den Bericht von G. Krüger, Eine Reise ins heil. Land im 4. Jahrh., Preuss. Jahrb. Bd. 66, S. 491 ff.). Man kann daraus manches zur Ergänzung dessen, was aus Cyrill zu ersehen ist, entnehmen. So besonders, dass es zur angegebenen Zeit, d. h. immerhin (sicher) 30 bis 35 Jahre später als die Katechesen des Cyrill gehalten wurden, freilich einen solennen besonderen Akt der redditio symboli in Jerusalem gab. Die Reisende erzählt ziemlich ausführlich über die Art, Dauer etc. der Katechesen. Vielleicht erklären ihre Mitteilungen es, dass man aus den Cyrillschen Katechesen nichts Deutliches entnehmen kann über die redditio symboli. Dieselbe gehört eben nicht mit den „Katechesen“ zusammen; sie fand nach dem Schlusse aller dieser am Palmsonntag früh statt. Silvia spricht auch von der traditio symboli: vielleicht hat sie da nichts an-

deres vor sich, als was auch aus Cat. V zu entnehmen ist. Was die redditio betrifft, so könnte sie ja erst nach der Zeit der Cyrillschen Katechesen in Jerusalem eingeführt worden sein. Hat Cyrill das alte Symbol neu bearbeitet, so mag er überhaupt die Art, wie das Symbol zu behandeln sei, neu gestaltet, wichtiger und feierlicher gemacht haben.

Ich setze den betreffenden Passus aus der Erzählung der Silvia in seinem wesentlichen Wortlaute hieher (s. S. 72 ff.):

Et illud etiam scribere debui, quemadmodum docentur hi, qui baptidianur per pascha. Nam qui dat nomen suum, ante diem quadragesimarum dat, et omnium nomina annotat presbyter . . . Cum autem annotaverit . . . die . . . qua inchoantur octo ebdomadae, ponitur episcopo cathedra media ecclesia majore, id est ad Martyrium [in der Kirche auf Golgatha]: sedent hinc et inde presbyteri in cathedris et stant clerici omnes: et sic adducuntur unus et unus competens: si viri sunt, cum patribus suis veniunt: si autem feminae, cum matribus suis. [Nach S. 66 ist die Kindertaufe schon mehr oder weniger Sitte; andererseits ist klar, dass hier die Taufe von Erwachsenen besprochen wird: die „patres“ und „matres“ sind die Paten.] Et sic singulariter interrogat episcopus vicinos ejus, qui intravit, dicens: si bonae vitae est hic, si parentibus deferet etc. etc. [Man erkennt, dass es mit der Probe des Leumundes recht genau genommen wurde; wer „in aliquo accusatur“ oder wer ein „peregrinus“ ist, ohne testimonium von bekannten Leuten, wird abgewiesen. Die Schreiberin erzählt dann weiter:] Consuetudo est hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta, quibus jejunatur, primum mature a clericis exorcizentur, mox missa facta fuerit de Anastase matutina [die Anastasis ist die Kirche über dem h. Grabe]. Et statim ponitur cathedra episcopo ad Martyrium in ecclesia majore et sedent omnes in giro prope episcopo, qui baptidiandi sunt, tam viri quam mulieres, stant loco etiam patres vel matres, nec non etiam qui volunt audire de plebe, omnes intrans et sedent, sed fideles. Cathecuminus autem ibi non intrat, tunc qua episcopus docet illos legem. Id est sic inchoans a genese per illos dies quadraginta percurret omnes scripturas, primum exponens carnaliter, et sic illud solvens spiritualiter. Nec non etiam et de resurrectione, similiter et de fide omnia docentur per illos dies: hoc autem cathechisis appellatur. *Etiam quando completae fuerint septimanae quinque, a quo docentur, tunc accipient symbolum: cujus symboli rationem, similiter sicut omnium scripturarum ratione exponet eis, singulorum sermonum primum carnaliter, et sic spiritualiter, ita et symbolum exponet.* Ac sic est, ut in hisdem locis omnes fideles sequantur scripturas, quando leguntur in ecclesia, quia omnes docentur per illos dies quadraginta, id est ab hora prima usque ad horam tertiam, quoniam *per tres horas fit cathechisis.* [Man begreift jetzt die Länge der Katechesen des Cyrill!] . . . Ac sic tribus horis docentur *ad diem per septimanas septem.* Octava enim septimana . . . quae appellatur septimana major, jam vacat eos doceri, ut impleantur ea, quae superius sunt . . . Jam tunc venit episcopus mane in ecclesia majore ad Martyrium, retro in absida post altarium ponitur cathedra episcopo, *et ibi unus et unus vadet*, viri cum patre suo, aut mulier cum matre sua, *et reddet symbolum episcopo.*

Reddito autem simbolo episcopo, alloquitur omnes episcopus et dicit: per istas septem septimanas legem omnem edocti estis scripturarum: nec non etiam de fide audistis: audistis etiam et de resurrectione carnis, sed et singuli omnem rationem, ut potuistis, tamen adhuc cathecumini, audire; folgt noch ein Hinweis auf die „misteria dei secretiora“, die sie erst später, bei und nach der Taufe erfahren würden.

Leider schildert Silvia die Tauffeier selbst nicht; sie berührt sie nur kurz. Sieht man Cyrills Bemerkungen in Cat. XVIII, 32 an, so scheint es angesichts des Berichtes der Aquitanerin doch wohl am ehesten so, als ob er damals noch keinen Sonderakt der reddito symboli am Palmsonntag gekannt habe. Ob etwa der erste Bekenntnisakt bei der Taufe selbst, der noch ἐν τῷ ἐξωτερῶν ὄκλῳ statt hatte, als damaliges Analogon zu dem römischen Akte der „redditio“ des Symbols anzusehen sein möchte? Bemerkenswert ist und bleibt, dass Rufin, wo er des römischen Aktes gedenkt, anscheinend von keinen Parallelen sonst weiss. Vielleicht doch, dass man das so zu verstehen hat, dass er nur die spezifische Öffentlichkeit, wie in Rom die Täuflinge das Symbol hersagen mussten (von einem erhöhten Orte aus, nicht nur „episcopo“ — wie Silvia erzählt —, sondern vor dem „ganzen Volke“), im Sinne hat. Rufin war zu derselben Zeit in Palästina, wie die Silvia.

4. Fragen mit Bezug auf das Symbol des Caesarius von Arles.

Die unverkennbare Verwandtschaft des von Caesarius im Pseudo-Augustinischen Sermon Nr. 244 behandelten Symbols mit unserem textus receptus hat mich immer wieder auf eine Überlegung dessen, was man in diesem Sermon findet, hingeführt. Man kann hier vielleicht das älteste Citat aus dem Athanasianum konstatieren, so zwar, dass zugleich belegt wäre, diese Formel sei damals schon als ganze vorhanden gewesen. Daneben aber kann der Sermon den Eindruck erwecken, oder, richtiger gesagt, hat er manchen den Eindruck erweckt, dass er uns die Heimat von T verrate. Ich habe oben doch auf gewisse nuleugbare Differenzen zwischen dem darin zu Tage tretenden Symbol und T hingewiesen und die in anderen Beziehungen bestehende Unsicherheit hervorgehoben. Je länger je mehr ist mir fraglich geworden, ob nicht auch Art. 6 bei Caesarius anders gelaute habe, als in T, nämlich etwa: „in caelis *cum carne* ascendit“ (nicht nur der Zusatz, sondern auch die Voranstellung von „in caelis“ wäre zu beachten; auf den Ablativ, so selten er ist, hat man selbstverständlich kein Gewicht zu legen). Die Sache ist diese. Caes. giebt den einzelnen Stücken des Symbols, die er mit „credite“ einführt, nicht allen, aber meist eine kurze Erklärung bei; nur ein paar Worte, einen Satz schaltet er ein, womit er eben andeutet, was ihm an dem betreffenden Stücke wichtig ist. So hebt er zu „natum ex Maria virg.“ hervor, dass Maria virgo ante partum et virgo post partum war und absque contagione vel macula peccati perduravit. Wenn er also schreibt: „Credite eum in caelis cum carne, quam de nostro assumsit, adscendisse“, so mag die Form der Einführung dieses Artikels eine „freie“ sein und das „cum

carne etc.“ bloss eine Erläuterung bedeuten. Es ist aber auch möglich, dass nur das „quam de nostro assumsit“ die Erläuterung ist! Und gerade darauf möchte ich die Aufmerksamkeit hinlenken. Caes. hat zwei Arten von Erläuterungen. Zum Teil schiebt er Bemerkungen in die Rezitation der Artikel ein, die den Heilswert des betreffenden „Stückes“ andeuten. So schreibt er: *Credite eum pro peccatis nostris passum sub Pontio Pilato, crucifixum etc. . . . Credite eum tertia die a mortuis resurrexisse et nobis exemplum resurrectionis ostendisse.* Zum Teil knüpft er bei einem einzelnen Ausdruck des Symbols an, bloss um ihn deutlicher zu machen; so z. B. bei „virgine“. Es sieht mir nun danach aus, als ob er in Art. 6 ein „cum carne“ vorgefunden und nur eben erläuternd das „quam de nostro assumsit“ beigelegt habe. Darin bestärkt mich der Umstand, dass Caes. die ganze Wendung „caro quam de nostro assumsit“ bereits vorher einmal gebraucht hat. Indem ihm seine Vorlage, das Symbol, ein „cum carne“ bot, kommt ihm das „quam de nostro assumsit“ wieder, wie von selbst, mit in die Feder. Ich bin freilich weit entfernt zu behaupten, sein Symbol habe Art. 6 gelesen „in caelis cum carne ascendit.“ Aber es gehört mit zu den unsicheren Momenten in dem Sermon des Caes., dass einem doch dieser Gedanke entstehen kann.

Wir haben kein notorisches Gemeindesymbol, welches ein „cum carne“ irgendwo eingeschaltet hätte. Um so mehr Privatformeln. Das erweckt die Mutmassung, es werde wohl auch nicht an Gemeindesymbolen gefehlt haben, die diesen Zusatz hatten. Es sind „westeuropäische“ private Bekenntnisformeln, die diesen Zusatz enthalten. Phoebadius hat den Satz: *Exspectamus . . . resuscitandos nos ab eo . . . in eadem carne, qua nunc sumus sicut et ipse in eadem carne, qua natus et passus et mortuus est, resurrexit.* Bei ihm ist doch nach dem Zusammenhange kein Grund vorhanden, zu vermuten, dass in seinem Symbol ein „tertia die cum carne resurrexit“ gestanden habe. Da wo er der Auferstehung Jesu im christologischen Passus gedenkt, hat er nur ein „secundum scripturas“ als Zusatz. Aber schon die auf Phoebadius gegründete Formel Hahn² § 129 bietet ein *cum carne* als Zusatz zu „ascendit“. Dann ebenfalls wieder Bachiarus (Hahn² § 132). Pelagius (§ 133) hat ein *sedet ad dexteram dei patris manente ea natura carnis*, in qua natus et passus est, in qua etiam resurrexit. Ähnlich „Julianus von Eclanum“ (§ 134); Magnus von Sens betont, dass der Sohn „in carne“ kommen werde zu richten (oben S. 181), Leidrad von Lyon hat: *quem veraciter crucifixum et tertia die resurrexisse et cum eadem ipsa carne glorificata ascendisse in caelum credimus.* Zwischen diesen Formeln bestehen zum Teil nachweislich direkte Zusammenhänge und keine verbürgt ein Gemeindesymbol, das ein *cum carne* als Zusatz zu einem Artikel des christologischen Teils gehabt habe. Aber die Notizen, die ich hier noch beigebracht habe, mögen doch an ihrem Teile beweisen, wie wenig man mit der Behauptung zu-fahren darf, Caesarius sei ein (oder der „erste“) Zeuge für T.

Ich möchte nicht unterlassen, hier noch die Bemerkung anzubringen, dass es vielleicht etwas voreilig war, wenn ich S. 164 hinsichtlich des

von Caesarius behandelten Symbols in Parenthese die Ansicht wie mehr oder weniger selbstverständlich äusserte, dasselbe sei „doch wohl das Symbol von Arles“. Caesarius stammte nicht aus Arles, sondern aus Cabilonum (Châlons sur Saone), welches zur Kirchenprovinz von Lugdunum gehörte (Wiltsch I, 105). Er ist dann freilich schon als Jüngling, immerhin jedoch erst nachdem er bereits in seiner Heimatstadt in den Klerus eingetreten war, in das Kloster Lerinum übergesiedelt und hat fortan dort und in Arles gelebt.¹⁾ Bedenkt man, wie konsequent Augustin daran festhielt, sein persönliches Symbol bei seinen expositiones zum Grunde zu legen, so muss man auch bei Caesarius eine solche Möglichkeit im Auge behalten. Erst genaue Vergleiche, wie sie hier im 1. Bande, wo wesentlich bloss der Wortlaut der überhaupt konstatierbaren Texte und ihr typischer „Familienzusammenhang“ wichtig ist — (nicht die engste Ortszugehörigkeit; sie interessiert als solche denjenigen, der nicht die Geschichte der einzelnen „Symbole“, sondern die „des“ Symbols schreibt, schliesslich überhaupt nur für R und T!) —, gar nicht am Platze sind, können vielleicht einen Schluss gestatten. Denkt man dabei in erster Linie an Faustus, so übersehe man nicht, dass er auch nicht aus der Provinz von Arles stammte, sondern Bretonen war.

Ich habe Vorstehendes zur Sprache gebracht, um möglichst allen Vorurteilen die Wurzel abzuschneiden. Im 2. Bande werde ich zeigen, wie weit man bei den dormaligen Mitteln hoffen kann, die Frage nach T zu erledigen.

5. Der neueste Beitrag zur Nicetas-Frage.

Im Begriff stehend, den Druck dieses Bandes abzuschliessen, erhalte ich von Herrn G. Morin das Februarheft des 11. Jahrgangs der Revue bénédictine zugeschiedt, welches von ihm den Aufsatz *Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum“* enthält. Ich kann nur noch eine Notiz darüber hier machen. Aber es ist mir lieb, dazu noch die Gelegenheit zu haben.

Dom Morin meint zeigen zu können, dass Nicetas, und zwar der dacische Bischof dieses Namens, der Dichter des sog. ambrosianischen Lobgesangs sei. Seine Untersuchung führt ihn auf eine Vergleichung aller unter dem Namen eines „Nicetas (Nicetus, Nicetius etc.) episcopus“ erhaltenen Schriften. S. 62 ff. stellt er die Handschriften zusammen, die noch vorhanden seien. Morin meint überall einen und denselben Nicetas annehmen zu müssen. Zwar ist noch nicht für alle von Gennadius namhaft gemachte Schriften des Nicetas eine Handschrift gefunden. Hingegen glaubt Morin behaupten zu dürfen, auch die beiden Schriften der *vigiliis servorum Dei* und *de bono Psalmodiae*, die seit d'Achery dem Nicetius von Trier zugeschrieben zu werden pflegen, (ich gedachte ihrer

1) Eine gut orientierende Übersicht über das Leben des Caesarius (auch die Hauptpunkte seiner Wirksamkeit, doch ohne selbständige Kritik der ihm zugeschriebenen Predigten) gewährt die Abhandlung von B. F. Gellert im Programm der städt. Realschule zu Leipzig 1892 und 1893.

oben S. 115, Anmerkung 19, indem ich zugleich auf einen Codex hinwies, den Morin nicht mit notiert), gehörten keinem anderen, als eben dem von Gennadius besprochenen. Diesen fasst er bestimmt als den Freund des Paulinus. S. 70 macht er darauf aufmerksam, dass Le Quien, Oriens christ. II 305, angebe, ein „sehr alter“ Codex des Gennadius, der aus St. Germain des Prés stamme, biete auch für die Stadt des Nicetas die (von mir oben S. 126, Anm. 36 vermisste) Lesart Remesiana. Ich bin nicht überzeugt worden, dass Morin Recht habe. Doch bin ich auch nicht in jedem Sinne überzeugt, dass der Nicetas, der die explanatio symboli verfasst hat, ein gallischer Bischof sei. Morin macht von meinen Nachweisen über die allgemeine theologisch-kirchliche Situation in den dogmatischen Nicetas-Traktaten Gebrauch, und die Fortsetzung meiner Studien hat mich ja nur noch geneigter gemacht, „Nicetas“ früh im 5. Jahrhundert (wenn nicht schon gegen das Ende des vierten) anzusetzen. Das kommt der Hypothese, dass er der dacische Bischof sei, entgegen. Andererseits bleiben zunächst die Bedenken, die aus den Mutmassungen über den Wortlaut des Symbols, das Nicetas auslegt, herzu-leiten sind, bestehen. Freilich darf man sagen, dass es bisher noch nicht gelungen sei, eine Formel nachzuweisen, die sich als Kontrolle dafür, ob ein Symbolwortlaut für „dacisch“ mit Wahrscheinlichkeit gelten könne, oder nicht, verwenden liesse. (S. etwa oben S. 367, Anm. 6 und dazu S. 379, Anm. 20!?) Ich will ferner nicht versäumen, auch hier darauf aufmerksam zu machen, dass man nicht weiss, ob Nicetas aus Dacia stammte und dass es möglich sei zu denken, er lege ein anderes als das dacische Symbol zu Grunde. Wenn Paulinus Scupi als der „patria“ des Nic. „benachbart“ bezeichnet (oben S. 124, Anm. 34), so liegt jedenfalls wohl zunächst darin eine Anspielung auf des Nic. Bischofsstadt. Schliesslich darf oder muss man betonen, dass es ja nicht sicher auszu-machen ist, welche Schlüsse aus den Andeutungen der explanatio hin-sichtlich des Wortlauts des behandelten Symbols abzuleiten seien. Ich bin selbst, wie ich oben zum Teil ausgeführt habe, jetzt vorsichtiger, als damals, wo ich das Programm herausgab. Möglich, dass das Symbol des Nicetas viel mehr in Übereinstimmung mit R war, als man zunächst mutmasst. Auf manchen Punkten bleibt ein Rest von erheblichen Zweifeln über den eigentlichen Text des Nicetas. Also unter diesen Gesichtspunkten kann ich Morin entgegenkommen. (M. selbst spricht nicht über den Wortlaut des von Nicetas behandelten Symbols.) Ja, ich kann selbst noch weiter gehen. Das handschriftliche Zeugnis dafür, dass das Te Deum von einem „Nicetas“ verfasst ist, lässt sich sehr vielfach erbringen. Dass Nicetius von Trier nicht der Verfasser sein könne, ist evident zu machen. An den Freund des Paulinus zu denken, wird aber wirklich durch bestimmte Äusserungen in den Oden des letzteren, die Morin nachweist, empfohlen. Man kann es sehr glaubhaft finden, dass Paulinus seinen Nicetas auch als Hymnendichter kennt. Dann hat es ein gewisses inneres Recht, die mit dem Namen „Nicetas“ versehenen Traktate de vigiliis ser-vorum Dei und de bono Psalmodiae eben diesem Dichter beizulegen. Damit wird aber der dacische Bischof zu einer litterarischen Persönlichkeit. Dass er eine solche sei, war mir bisher nicht wahrscheinlich. Nicht als

ob ich an und für sich es „undenkbar“ gefunden hätte, dass er geschriftstellt habe. Aber es schien mir, dass er als Missionar nicht ohne weiteres auch als Schriftsteller angesehen werden dürfe, vollends nicht als dogmatisch-polemischer Schriftsteller. Als einen solchen erweist sich der Verfasser der von mir untersuchten Traktate. Hier bleibt auch ein Anstoss, den ich vorderhand nicht zu überwinden weiss. Das „doctissimus“ als Prädikat des Nicetas bei Paulinus reicht mir nicht. Und bei Paulinus ist eben keine Beziehung auf etwaige dogmatische Schriften desselben nachzuweisen! Das ist um so mehr zu urgieren, wenn man meint zugeben zu dürfen, dass Paulinus der dichterischen Thätigkeit gedenke, und vielleicht glaubhaft findet, dass er auf liturgische Bestrebungen des Nicetas mit hinblicke.¹⁾ Morin weist im Anschluss an eine Notiz bei Denis darauf hin, dass Paulinus einer Thätigkeit des Nicetas unter den „aurilegi“ (es gab in Dacia Goldminen) gedenke und dass in einem der „Fragmente“, die Denis gefunden, die Rede ist von der Art, wie aurilegi sich verhalten: es wird auf diese Leute und ihr Verfahren exemplifiziert. Ich will das Interesse dieser Parallele nicht heruntersetzen, aber beweisend ist sie natürlich an sich nur sehr wenig!²⁾ Die Hauptstütze für Morin und eine, die ich nicht gering schätze, ist, dass der Name Civitas Romatiana (Remesiana?) überliefert ist. Morin bringt eine Notiz, woraus vielleicht zu schliessen ist (sicher scheint es mir nicht), dass Labbe die Traktate de vig. und de psalm. handschriftlich ausdrücklich unter dem Titel des

1) Zur Missionsthätigkeit des Nicetas kann spezifisch zu passen scheinen der zweite der von Gennadius (oben S. 114) genannten Traktate. Wenn Nicetas besonders den Arianismus (Macedonianismus) bekämpft, so mag man der arianischen Westgoten sich erinnern, die bis 395, wo sie unter Alarich nach Italien aufbrachen, nahe bei der Gegend lebten, wo Nicetas Bischof war. Wenn man jedoch noch einmal erwägen will, was ich oben S. 115—117 über den Tenor, wie Nicetas vom Arianismus resp. Macedonianismus handelt, bemerkt habe, so wird man finden, dass das nicht gerade auf die Zeit, wo diese Goten in Mösien wohnten, hinweist. Mir scheint speziell die Weise, wie Nicetas vom Macedonianismus handelt, sogar direkt die Vermutung zu erwecken, dass er nicht im Osten, nicht in der Nähe von Konstantinopel, zu suchen sei. — Wie Morin S. 71, Anm. 3 aus der mir noch nicht zugänglichen Lieferung 90 des Kath. Kirchenlexikons mitteilt, hat dort Bardenhewer darauf aufmerksam gemacht, dass man die Spur des dacischen Nicetas wahrscheinlich bis 414 verfolgen kann. Derselbe Gelehrte soll gezeigt haben, dass man vermuten dürfe, dieser Nicetas sei schon vor 392 Bischof gewesen. Ich notiere dies zur Ergänzung meiner Bemerkungen auf S. 124. Ebendort habe ich wohl zu stark den Nachdruck auf die Missions-thätigkeit des Mannes gelegt. Man braucht nicht gerade zu denken, dass er recht eigens von Beruf „wandernder Missionsbischof“ war. Er mag wesentlich in Remesiana gelebt haben und nur gelegentlich missionarisch thätig gewesen sein.

2) Nicht unerwähnt möchte ich lassen, dass auch Gallien Goldbergwerke und Goldwäschereien hatte. S. Pauly, Realencyklopädie III¹ unter „Galli, Gallia etc.“, S. 613. Nach Strabo ed. Casaubonus 3, pag. 146 gab es solche in den Sevensen, daneben noch besonders in Aquitanien, vergl. 4, p. 187 und 190. Ebendort p. 205 ist die Rede von den Goldwäschereien der Salasser, im Thale der Dora Baltea bei Aosta; ist das auch nicht mehr transalpinisches Gallien — im Sinne der späteren Kaiserzeit überhaupt nicht mehr Gallien —, so darf doch auch daran erinnert werden.

„Nicetas Dacus“ gefunden habe; (mir scheint, als ob Labbe nur eine Hypothese ausspreche und nichts anderes wirklich handschriftlich gefunden habe, als „Nicetas episcopus!“). Gesetzt es steht fest, dass Nic. Dacus als Verfasser der genannten Traktate bezeugt ist, so wäre die Hauptsache, festzustellen, ob diese Traktate und die dogmatischen, zumal dann auch, ob das *Te Deum* und diese letzteren Traktate einen gemeinsamen theologischen Sprachgebrauch verraten. Morin hat das Interesse solcher Vergleichung auch erkannt, hat aber, um nicht zu weitläufig zu werden, diese Untersuchung zunächst noch zurückgestellt.

Es bestimmt ihn dabei noch ein Umstand. Nämlich er ist schliesslich geneigt geworden, dem Nicetas noch einige weitere Schriften zu vindizieren. Er denkt an die handschriftlich meist dem Ambrosius beigelegte Schrift *de sacramentis* (s. oben S. 100, Anm. 17 und 198, Anm. 13) und an die eben diesem auch zugeschriebene *explanatio symboli ad initiandos* (oben S. 84 ff.)! Hier kann ich bis auf weiteres mich um so mehr nur zuwartend verhalten, als Morin selbst glaubt, erst noch weiter forschen zu müssen. Dass Nicetas diese eigentümliche Rede, die ja freilich auch ich am ehesten auf den Beginn des 5. Jahrhunderts ansetzen möchte, gehalten habe, ist eine so frappante Hypothese (man vergleiche nur die Behauptungen des Redners in dieser *explanatio*, dass seine Gemeinde das Symbol von Rom festhalte, auch seine Vorstellung über die Entstehung des Symbols, mit dem, was die sicher dem „Nicetas“ gehörige *explanatio* bietet!), dass ich begierig bin, den Beweis kennen zu lernen, den Morin glaubt bieten zu können. „Möglich“ ist auf dem Gebiete der Symbol-Detailforschung ja allerdings noch sehr viel.³⁾

Könnte man sich überzeugen, dass der von Gennadius bezeugte Nicetas wirklich Bischof von Remesiana gewesen sei, so wäre seine *explanatio* ohne Frage viel interessanter, als wenn er nach Gallien gehört. Für die weitere Symbolgeschichte ist diese Schrift unter allen Umständen von grosser Bedeutung geworden. Das Nächste, worauf es ankommt, ist das, dass alle mit „Nicetas“ in Beziehung stehende oder gebrachte Schriften kritisch ediert werden. (Sehe ich recht, so ist bei Morin S. 76, Anm. die Nummer der bobbienisch-vatikanischen Handschrift der „ambrosiani-

3) Dass Gennadius von einer Thätigkeit seines „Nicetas von Romatiana“ als Dichter und Liturgiker nichts weiss, während Paulinus umgekehrt von den dogmatisch-polemischen oder katechetischen und apologetischen Traktaten, soweit ich sehe (und auch Morin hat nichts beigebracht), keine Kenntnis zeigt, empfiehlt mindestens hohe Vorsicht bei der Kumulierung aller einem Nicetas zugeschriebenen Schriftwerke auf einen einzigen. Mit der Möglichkeit einer Konfusion des Gennadius ist ernstlich zu rechnen. Was Morin S. 68, Anm. 4 zur Rettung der Reputation des Gennadius mit Bezug auf Cassian sagt, reicht nicht. Ist Morin im stande ernstliche Momente geltend zu machen, dass der Dichter des *Te Deum* mit dem Prediger, der in der obigen *explanatio ad initiandos* vernommen wird (dieser muss ja wohl eine gefeierte, besonders interessant dünkende Persönlichkeit gewesen sein), zu identifizieren und dass darin gar zugleich auch der Verfasser des Werkes *de sacramentis* zu erkennen sei, so ist immer noch die Frage, ob man diesen Nicetas zugleich für den Verfasser der von Gennadius genannten Traktate halten könne. Man hat alle Kombinationen gesondert zu erwägen.

schen“ *explanatio ad initiandos*, die Caspari nach seiner Angabe II, 49, 5 in der vatikanischen Bibliothek nicht wiederfinden konnte, notiert: „Cod. Vat. 5760. IX/X saec.“!) Es ist dann vor allem festzustellen, welche Schriften Nicetas benutzt, resp. wo er zuerst benutzt wird. (Ambrosius, Rufin, Augustin etc.; s. oben meine verschiedenen Notizen; man beachte zumal auch S. 176, Anm. 6.) Und was ergibt sich aus seinen (sehr zahlreichen) Bibelcitaten?

6. Zu Pastor und Syagrius.

Ich habe S. 158 die Vermutung ausgesprochen, dass der von Gennadius cap. LXXVII namhaft gemachte Pastor der Verfasser jener Formel sein möchte, die teils dem i. J. 400 in Toledo gehaltenen Konzile zugeschrieben wird, teils einem auf das Jahr 447 angesetzten zweiten Konzil in dieser Stadt. In Anm. 5 machte ich auf einen Aufsatz von D. Morin aufmerksam, der mir damals nicht zugänglich war.¹⁾ Meine eigene Hypothese war mir vor Jahren entstanden und schien mir ihr gutes Recht in der Art des Dokumentes, um welches es sich handelt, zu besitzen. Soeben habe ich nun doch die genannte Studie von Morin kennen gelernt und freue mich sehr, dort ganz dieselbe Hypothese ausgesprochen zu finden! Morin verweist auf eine Notiz in der Chronik des Idatius (in den *Mon. Germ., Auct. antiquiss.* XI, 1, p. 22 ed. Mommsen: „in conventu Lucensi contra voluntatem Agresti Lucensis episcopi Pastor et Syagrius episcopi ordinantur“), die zunächst bestätigt, dass Pastor Bischof in Spanien war; den Ort nennt Idatius nicht — mein Hinweis auf Palentia wird nicht gerade gestützt durch die Bemerkung, dass Agrestius von Lugo (= Lucus Augusti in Gallaecia) bei der Wahl des Pastor zum Bischof eine Rolle spielt, scheinbar doch die, dass er der Metropolit über den Ort war, wo Pastor Bischof wurde: aber die Notiz ist zu knapp und zu dunkel, um Bestimmtes aus ihr herzuleiten —; was die Zeit des Pastor betrifft, so macht Idatius jene Notiz ad a. 433. Morin hat a. a. O. nun noch untersucht, was es mit den Beziehungen der in Frage stehenden Formel zu den toletanischen Konzilien von 400 und 447 auf sich hat. Auch er hat die Rätsel, die hier aufgegeben sind, nicht absolut lösen können. In Hinsicht des auf 447 von den Historikern angesetzten Konzils glaubt er die Existenzfrage aufwerfen zu müssen: Idatius schweigt von diesem Konzil, Morin meint, es sei überhaupt nicht gehalten worden. Gegebenenfalls könnte

1) Wir hatten bisher die *Revue bénédictine* nicht auf der Universitätsbibliothek hier. Es sei mir gestattet, mit Bezug auf gewisse Ungleichheiten in der Litteraturbenutzung, die man bei mir findet, weniger zur Entschuldigung, als zur Erklärung zu bemerken, dass unsere Bibliothek manches nicht bietet, was man bei einer Arbeit, wie der von mir unternommenen, fast alle Tage nötig hätte. Wir haben z. B. nicht einmal den ganzen lateinischen Migne! Ich habe mir von auswärts kommen lassen, was immer wichtig schien. Aber ich hatte selbst die „nötigen“ Bücher oft nur zeitweilig zur Verfügung und nicht immer dann, wann ich sie gerade am dringendsten wünschte.

man füglich denken, dass Pastor die Formel für dieses Konzil aufgesetzt hätte.

Bei Idatius wird ja nun mit Pastor zusammen auch Syagrius genannt, dem ich S. 158 in Anm. 5 nur einige Worte widmete. Morin meint die von Gennadius an erster Stelle namhaft gemachte Schrift des Mannes wiedergefunden zu haben. Sie ist für die Symbolgeschichte anscheinend gleichgültig. Nicht so die von G ebenfalls erwähnten sieben *libri de fide et regulis fidei*. Durch einen glücklichen Fund glaubt Morin in die Lage versetzt zu sein, anzugeben, um welche Schriften es sich handelt. Sie sind sämtlich längst bekannt, auch oben von mir besprochen, freilich ohne einen Gedanken an Syagrius. Morin hat in Reims in einem Codex des XI oder XII Jahrhunderts hinter der Schrift, die er — anscheinend mit gutem Grunde — mit der zuerst von Genn. dem Syagrius beigelegten identifiziert, sieben Traktate gefunden, die alle irgendwie vom Symbole handeln. Dieselben repräsentieren folgende Stücke: 1. Jene Exhortatio ad neophytos de symbolo, die ich S. 202 ff. besprach, die Caspari dem Lucifer von Calaris, Krüger dem Eusebius von Vercellae, ich dem Gregor von Eliberis versuchsweise zugeschrieben. Sie ist auch in dem Codex, den Morin benutzt, so wenig wie die vorangegangene Schrift mit Namen dem Syagrius zugeteilt, vielmehr erscheint sie auch hier unter dem Namen des Ambrosius. Unmöglich scheint es zunächst nicht, dass sie dem Syagrius gehört. Die Gründe, sie in das vierte Jahrhundert zu versetzen, bestehen für das unter der Herrschaft der arianischen Westgoten stehende Spanien in der Zeit dieses Theologen vielleicht auch noch zu Recht. Das Symbol wäre im fünften Jahrhundert interessanter als im sechsten²⁾, dagegen das Interesse der expositio als solcher würde gemindert, wenn sie wirklich dem Syagrius gehören sollte. Wenn man sie in die Mitte des vierten Jahrhunderts setzen darf oder muss, so hat sie die Bedeutung, die erste in ihrer Art, die wir aus dem Abendlande haben, zu sein. Sie wird Objekt weiterer Erwägungen sein müssen! 2. „Sermo beati Augustini episcopi de sancta Trinitate“ = Pseudo-Augustin Sermo 232, besprochen oben S. 189, Anm. 1. 3. Identisch mit Pseudo-Aug. S. 113, besprochen oben an derselben Stelle. Die Benediktiner haben diese beiden Stücke dem Vigilius von Thapsus zuschreiben zu dürfen gemeint. Morin macht zu Nr. 3 darauf aufmerksam, dass darin der Traktat des Phoebadius de fide orth. exzerpiert sei, was auch mir nicht entgangen war. 4. Pseudo-Aug. S. 236, besprochen oben S. 190; 5.—7. Identisch mit Pseudo-Aug. S. 237—239, besprochen ebenfalls oben S. 190; s. besonders Anm. 2. Diese Sermonen sind sachlich durchaus bedeutsam zu nennen. Sollten sie etwa dem Syagrius mit Recht zuzuschreiben sein? Ich sehe

2) Morin teilt S. 393 das Symbol mit. Es stimmt wörtlich mit dem Texte, den Caspari II, 134 aus den Wiener Codices mitteilt, mit der Ausnahme, dass es Art. 3 genau wie R hat. Die Reichenauer Handschrift, aus der Caspari in „Alte etc. Quellen“, 188, den Text ediert, hat auch fast absolut den gleichen Text. Diese lässt nur in Art. 8 hinter „venturus“ das „est“ vermissen. Dagegen stimmt sie mit dem neuen Texte wider die Wiener in Bezug auf Art. 3.

nich am meisten von dieser Hypothese gelockt. Von einem „spanischen“ Typus zu reden, ist mir unthunlich erschienen. Aber ebenso unthunlich, einen „gallischen“ anzusetzen. Wenn das Symbol in den genannten Sermonen sich zum Teil mit uns vielleicht nur sehr zufällig bekannten gallischen Symbolen berührt, so ist das jedenfalls bis auf weiteres nicht zu urgieren. Syagrius ist noch reichlich zweihundert Jahre älter, als Ildefons von Toledo. Auf der anderen Seite ist Priscillian ein zu unsicherer Zeuge für den präzisen Wortlaut des spanischen Symbols im vierten Jahrhundert. Man denke zum Vergleich mit Syagrius eventuell am ehesten an Bachiarus (S. 157, Anm. 1). Doch wäre es vor allem erwünscht, wenn Morin sich entschliesse, die von ihm gefundene Handschrift von Reims vollständig zu edieren. Möglich, dass Eigentümlichkeiten des Symbols in den hier in Betracht kommenden Sermonen zu Tage treten, die weiterhelfen könnten.

7. Allerhand Kleinigkeiten.

Zu S. 62. Wie ich sehe, hat sich hier in Anm. 9, Z. 3 v. u. ein Citat eingeschlichen, welches lautet: „*tertia die ascendit in coelos*“. Da es nach dem Zusammenhange nicht ohne weiteres klar ist, ob es sich um Art. 5 oder 6 handelt, so bemerke ich, dass 5 gemeint ist, also: *tertia die resurrexit a mortuis*.

Zu S. 75. 76. Bei Erörterung der Frage, ob in Art. 9 von R die Lesart des Psalt. Aeth. vor derjenigen in der Epist. Marc. den Vorzug verdiene oder nicht, habe ich behauptet, in den lateinischen Texten läsen wir „nie“ *sanctum spiritum*, sondern „überall“ *spiritum sanctum*. Das war ein Irrtum. In den meisten spanischen und einzelnen gallischen Texten (s. Missale gallic.) treffen wir jene erstere Lesart.

Zu S. 233 ff. Formel von Jerusalem. Ungemein hart ist in der späteren Formel, also in C, der Anschluss des Artikels von der Kirche. Wenn noch wenigstens ein „καί“ ihn einleitete! Man kommt unwillkürlich auf die Mutmassung, dass hier ein einleitendes Wort ausgefallen sein möchte, etwa ein *πιστεύομεν*. Dies liegt um so näher, als die beiden folgenden Artikel eine solche Einleitung haben. Stünde vor *εἰς μίαν* etc. *ἐκκλησίαν* ein *πιστεύομεν*, so wäre der Abschluss der ganzen Formel ein besonders sonorer, vollklingender. Allein man kann, soweit ich sehe, nicht nachweisen, dass je eine Spur eines solchen verloren gegangenen *πιστεύομεν* bemerkbar würde. Es kann dann die Frage auftauchen, ob der Artikel von der Kirche nicht zusammenzuziehen sei mit den dicht vorangehenden Worten „τὸ καλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν“. Bei Gass, Symbolik d. griech. Kirche S. 442—43 kann man lesen, dass neuerdings bei den Griechen selbst der Gedanke aufgetaucht ist, es möchte so zu konstruieren sein. Freilich darf man dann nicht übersetzen wollen: „der geredet hat durch die Propheten zu der einen etc. Kirche“, sondern nur „der geredet hat . . .“ mit Bezug auf eine etc. Kirche“ oder „von einer etc. K.“ Es hat sich mir der Gedanke nahe gelegt, Cyrill möchte wohl bei seiner Revision der alten Formel hier mit beeinflusst sein durch das Symbol Constitt. VII, 41. Er könnte dadurch angeregt sein, den Gedanken von der Kirche mit dem

vom heiligen Geiste theologisch in eine nähere Verbindung zu stellen. Der nachher auftretende Ausdruck „ζωή τοῦ μέλλοντος αἰῶνος“ in C begegnet sich auch mit der Ausdrucksweise des Symbols der Konstitutionen (resp. Lucians). — Wenn ich S. 244 Anm. 14 zweifelte, ob in der *Liturgia Jacobi* C als Symbol gemeint sei, und hiegegen die Singularform „πιστεύω“ einwandte, so überzeuge ich mich durch Caspari II, 110 ff, dass dieser Grund keine Kraft hat. Einen anderen Grund zum Zweifel sehe ich nicht ab. So wird also C hier voranzusetzen sein.

Zu S. 327 ff.: Brief des Alexander von Alexandria. Bei der Redewendung ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας (ἐπιδημήσας τῷ γένει τ. ἀνθρ. etc.)“ kann man sich erinnern der Formel von Se-leucia, die von Acacius redigiert worden (s. oben S. 260f. dazu 269, Anm. 53). Dass letztere mit dem Briefe des Alex. nichts zu thun hat, ist im Grunde selbstverständlich. Acacius greift nur nach dem Ausdrucke von Hebr. 9, 26, der auch von Alexander benutzt ist. Das „εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας“ ist ohne Zweifel beweisend. — Basilius und „Lucian“, auch Macarius, treffen sich in der Rede von der Wiederkunft „ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος (τούτου)“, s. S. 264 und 344. Das wird bei ihnen unmittelbar aus den Wendungen Matth. 13, 40 u. 49; 24, 3; 28, 20 stammen.

Zu S. 337 f.: Formel des Adamantius. Nicht bekannt geworden war mir der Aufsatz von Th. Zahn: Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnostikern, Zeitschrift für Kirchengesch. IX (1888), S. 193—239; vgl. auch Preuschen, bei A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur, S. 478—80. Zahn bestimmt die Art und das Mass der Interpolation im griechischen Texte. Als Zeit derselben weist er die Jahre etwa 330—337 nach. Wie er meint und recht glaubhaft macht, ist die Schrift ursprünglich anonym, so zwar, dass in dem fingierten Gespräch neben anderen historischen Persönlichkeiten wirklich Origenes unter seinem Beinamen Adamantius als Vertreter des „katholischen“ Standpunktes introduziert ist. Schon in der Philocalia des Basilius und Gregor von Nazianz wird dann Origenes als Verfasser der Schrift angenommen. Also wird auch Rufin bereits diesen Namen glaubhaft gefunden haben. Die von Rufin übersetzte Grundschrift ist nach Zahn c. 310—313 in Antiochia verfasst. „Nicht nach 313“, das ist auch mir vollkommen überzeugend. Wie lange vorher, bemisst sich in erster Linie nach dem Umstande, dass Methodius benutzt wird, dessen Todesjahr (s. Hieronymus de vir. ill. cap. LXXXIII) freilich unsicher ist, doch aber wohl eher in die Zeit der diocletianischen Verfolgung fällt, als die der decianischen. Man kann vielleicht auch Schlüsse machen aus dem von „Adamantius“ benutzten Symbol. Wie ich kaum zweifelhaft finde, ist dieses dasjenige, welches wir in Const. VII, 41 treffen. Adamantius ist mir mit eine Stütze der Idee, dass dieses Symbol dem Lucian zuzuschreiben sein dürfte.

2. hms



Date Due

FEB 22 1968

MAR 7 1969

APR 11 1969

~~MAY 21 1969~~

